PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
PENS
Alma, California

NUM. 5. ENERO-MARZO 1946 MADRID VOL. 2

28482

v.2
1946

SUMARIO

Págs.

Fundamentos de hecho de la psicología gestaltista, por *Fernando María Palmés, S. I.* 5
Marxismo y existencialismo, su razón histórica, por *Jesús Iturrioz, S. I.* 33
Ortega y Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 53

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Notas sobre el "pensar armónico", por *Alejandro Roldán, S. I.* 77

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 128].

I. LIBROS.—*J. Nogué*: Esquisse d'un sistème des qualités sensibles. *J. Donat*: Summa philosophiae christianae.—*E. de Arteaga*: La belleza ideal.—*Idem*: Lettere músico-filosofiche.—*J. Ruiz-Giménez*: Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana.—*Miscelánea Comillas*: Dos Memoriales inéditos del B. Juan de Avila.—*A. D. Sertillanges*: La vida intelectual.—*P. Rivadeneyra*: Historias de la Contrarreforma.—*J. M. Sánchez de Muniain*: Estética del paisaje natural. *M. G. Cerejeira*: La Iglesia y el contemporáneo.—*Truyol Serra*: El Derecho y el Estado, según San Agustín 85
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía: Edad Antigua y Media 98
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1943.... 116

CRÓNICA.

El Congreso de Newmann.—El P. Joseph Maréchal, S. I. (1878-1944) 124

Libros recibidos 126

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1946:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.

FUNDAMENTOS DE HECHO DE LA PSICOLOGÍA GESTALTISTA

En la exposición de una teoría científica que, por serlo, pretende fundarse ante todo en la experiencia, resulta siempre difícil distinguir los hechos rigurosamente observados —como tales incontrovertibles—, de las interpretaciones más o menos teóricas con las cuales se presentan revestidos y ataviados, de conformidad con las preocupaciones doctrinales que el investigador lleva consigo al laboratorio.

Esto, que es generalmente verdad respecto de toda ciencia experimental por positiva e imparcial que pretenda ser, ocurre singularmente en la ciencia psicológica y se advierte de una manera especial en las publicaciones de los promotores de la psicología gestaltista. Tenemos a la vista la interesantísima obra de Willis D. Ellis, *A Source of Gestalt Psychology* [1], espléndida y diligente compilación de las más clásicas publicaciones de los psicólogos gestaltistas más célebres; libro además de gran autoridad por haber sido cuidadosamente revisado y aprobado por uno de los tres campeones del gestaltismo, el profesor Kurt Koffka. El autor nos presenta en este libro, resumidos y críticamente citados, nada menos que 34 artículos o monografías y un libro, publicado en Alemania desde 1915 a 1929, sobre los más diversos problemas y resultados de la investigación auténticamente gestaltista. Los hechos aducidos en esta obra de más de 400 páginas son en gran número y muy variados; pero apenas se hallará alguno que sea descrito sin la correspondiente interpretación teórica, y ciertamente ninguno que no sea presentado y

[1] Willis D. Ellis, *A source Boock of Gestalt Psychology. With an Introduction by Professor* K. Koffka, London, Kegan Paul, Trench, Trubner a. Cº [1938].

descrito a la luz de la hipótesis fundamental y característica del gestaltismo. Esta, según expusimos en nuestra *Introducción al estudio crítico de la psicología gestaltista* [2], consiste en la negación absoluta de la posibilidad de explicar el hecho de la Gestalt por un análisis de ella en elementos y agregados sumativos de los mismos y, consiguientemente, en la negación de toda sensación elemental que no sea ya una Gestalt.

Siguiendo, pues, el plan que nos trazamos en nuestro anterior artículo, al tratar de ponernos a la vista los fundamentos de hecho de la doctrina gestaltista, hemos de esforzarnos por prescindir aquí de las interpretaciones teóricas, reservando para más adelante su exposición y crítica. No desconfiamos de poder realizar este intento. Pero no podríamos en esta mera catalogación de hechos dejar de referirlos a la hipótesis fundamental y característica del gestaltismo que acabamos de recordar; porque, de otra suerte, los hechos que vamos a reseñar como fundamentales del gestaltismo nada nos dirían de específicamente gestaltista, ya que no es tanto su admisión cuanto la manera de considerarlos a la luz de aquella hipótesis, lo que netamente distingue a los psicólogos gestaltistas de los que les son adversos.

Los hechos, pues, y solamente los hechos en que hacen hincapié los gestaltistas y en los que ven realizada su hipótesis, son los que nos proponemos exponer aquí con la mayor objetividad y, en cuanto sea posible, con las mismas palabras de los más significados autores.

Presentaremos primero una visión de conjunto de la gran diversidad de objetos que la experiencia ordinaria registra, a los que puede convenir la noción de Gestalt, y son los aducidos por los mismos gestaltistas. Luego intentaremos dar una breve idea de los resultados experimentales de la investigación gestaltista. Es lo único a que es posible aspirar, dados los breves límites de un artículo. Para no vernos precisados a repetir con tanta frecuencia una palabra tan exótica como *Gestalt*, en adelante la designaremos con la palabra "forma". El inconveniente que esta palabra de cuño latino tiene de ser menos expresiva, puede obviarse notando que la entendemos siempre en el sentido pleno que tiene la voz *Gestalt*, explicado en nuestro artículo introductorio.

---

[2] Cfr. PENSAMIENTO, I [1945], pp. 31-36.

I.—EL MUNDO DE LAS FORMAS EN LA EXPERIENCIA ORDINARIA

1. *Gran diversidad de formas.*

A nadie se oculta que el concepto de "todo estructurado y uno", por el que se define la forma, es tan amplio que puede con toda propiedad aplicarse a una infinidad de objetos diversísimos entre sí y pertenecientes a los órdenes más distintos. Puede, ante todo, convenir a formas ya plenamente constituídas en su totalidad, cuyas partes por tanto se dan simultáneamente, permaneciendo, por lo menos sensiblemente, las mismas sin cambio alguno apreciable. Podríamos llamarlas formas estáticas o en reposo. Las hallamos a cada paso, las vemos a cualquiera parte que volvamos la mirada. Son muchas veces productos de la naturaleza; otras, del arte, de la industria o de la ciencia humana. Un monte o un astro, una estatua marmórea o una pintura, un mueble o una máquina, una figura geométrica o la grafía de una palabra o de una frase estampadas en un libro, son en realidad todos unos y estructurados a los que conviene, como a infinidad de otras cosas que podrían mencionarse, la noción de forma estática o en reposo.

Pero la noción de forma puede convenir también a otras muchas cosas que no están plenamente constituídas en un instante dado de tiempo, sino que se están constituyendo en los sucesivos instantes del mismo; que son todos estructurados y unos cuyas partes, por más que no se dan todas en un momento dado de tiempo, tienen, sin embargo, entre sí algún género de unión por la que constituyen una unidad y un todo no simultáneo, sino sucesivo, distinto de otros todos así sucesivos como simultáneos. A esta clase de todos, por contraposición a los primeros, podemos llamarlos formas dinámicas, pues su ser es el devenir, el hacerse, el desarrollarse, el moverse, el movimiento mismo, constituyendo procesos cerrados que tienen sus límites iniciales y finales. Se encuentran también en el orden de las más diversas actividades, así naturales como artísticas, industriales y científicas. El crecimiento y el desarrollo de un organismo viviente, la melodía y el ritmo de una canción, el funcionamiento de una máquina, una palabra o frase oralmente pronunciada, un raciocinio o una demostración matemática, son en efecto todos unos y estructurados, que tienen sus límites por los que se segregan de otros todos y de lo que fuera de ellos queda.

Ambas clases de formas, así las simultáneas como las sucesivas, han

sido objeto de la investigación gestaltista; su distinción salta a la vista y, por tanto, ningún peligro ofrecen de que se confundan entre sí. No así otras dos clases de formas o, si se quiere, las mismas dos clases de formas mencionadas, cuando se encuentran situadas en planos entre sí tan diversos como son el de la realidad extramental y el de su aparición a la conciencia.

La realidad y la distinción de estos dos planos: el nouménico de la cosa en sí, y el fenoménico de la cosa que aparece a la conciencia y en cuanto en ella aparece en toda la extensión de nuestra experiencia psíquica, pero de un modo especial en nuestras percepciones del mundo exterior material, es indubitable para todo el que respecto del conocimiento evite dos doctrinas extremas completamente inaceptables. Por una parte, la del idealismo más radical, que niega toda realidad extramental, o la del criticismo apriorístico kantiano, fautor del mismo; el cual, aunque admite la existencia de la cosa en sí, niega, sin embargo, que podamos llegar a conocer ni siquiera algo de lo que en realidad es en sí misma. Por otra parte, la de un realismo ingenuo y pueril, manifiestamente exagerado y por nadie científicamente profesado, que negase la posibilidad de toda ilusión en los conocimientos de la realidad extramental o creyese que los objetos que aparecen en nuestras percepciones del mundo material, y tal como en ellas aparecen, son siempre y en todo caso la misma realidad tal como es en sí.

2. *Diversidad de formas, según la diversa unión de sus partes.*

Sea lo que fuere de la manera cómo los gestaltistas conciben la realidad extramental, de lo que habremos de tratar al considerar sus teorías, no puede ponerse en duda, y toda filosofía verdaderamente humana ha de admitir como cosa cierta, que en la naturaleza existen infinidad de seres corpóreos a los que de alguna manera les conviene la definición de forma, por ser tales que en sí mismos y por sí mismos tienen una unidad y una estructuración independientemente de nuestro conocer.

El caso más perfecto de esta unidad totalitaria y organizada se tiene en los organismos vivientes. Sus partes no son seres independientes entre sí ni del todo que constituyen. Separadas del organismo total, no pueden subsistir si no es cambiando su naturaleza y las propiedades por las que la conocemos. Asimismo sus operaciones son procesos de una unidad, totalidad y solidaridad estructural admirables; no son las partes del orga-

nismo viviente las que obran en nombre propio y para sí, sino todo el organismo vivo el que obra por sus partes y para bien propio. Ni en cuanto a la estructuración y apta disposición de sus partes entre sí, ni en cuanto a las actividades de las que estas partes están dotadas puede darse una unidad más estrecha ni una más perfecta totalidad. Son, pues, verdaderas formas existentes en el plano de la realidad.

Pero además de los organismos vivientes, en la naturaleza extramental se da una infinita variedad de todos más o menos unos y mejor o peor estructurados, según los diversísimos modos de unión que son posibles entre las partes que constituyen un todo. Todos hay como, por ejemplo, un trozo de hierro de una determinada magnitud, en los que las partes reales de que constan están unidas por la fuerza de cohesión de sus moléculas y la de afinidad de sus átomos. Otros existen en la naturaleza, tales como una montaña, la unión de cuyos estratos geológicos y de los minerales que la integran es debida, ya a exigencias parte extrínsecas, parte intrínsecas de la gravedad, ya también a otras causas meramente extrínsecas, como la erosión de su superficie por los torrentes de las aguas que han contribuído a darle su configuración. La unión de las partes, en otros casos será debida a causas mecánicas puramente extrínsecas al todo; ya de orden natural y fortuito, como las formas que toman los cantos rodados que se encuentran en los cauces de los ríos, ya promovidas y aplicadas por el ingenio del hombre, como la unidad de un artefacto, de un mecanismo de relojería, de una locomotora. Y aun otros muchos todos podemos apreciar en la realidad extramental, la unión de cuyas partes es todavía más extrínseca, tales como la mera proximidad de su situación en el espacio; ora debida a causas naturales como la de los árboles que constituyen un bosque, ora proveniente de causas libres como la de un pelotón de soldados en formación.

Hay, pues, en el mundo de la realidad una multitud de cosas que merecen el nombre de formas por ser todos unos y estructurados, más o menos perfectos, según sea más o menos perfecta la unión de las partes de que constan. Si hubiésemos de tratar de estas formas desde el punto de vista físico o metafísico, fácilmente podríamos en ellos distinguir dos grandes grupos correspondientes al *unum per se* y al *unum per accidens* de los escolásticos.

3. *Las formas en el plano fenoménico.*

Pero los todos unificados que llamamos formas se hallan también en el orden fenoménico de nuestra experiencia psíquica y, de una manera principal, en el de nuestras percepciones. Nada, en efecto, sabríamos de las formas del plano real si no se diesen también formas en el plano fenoménico. Las formas que conozco y aprehendo como situadas en el plano de la realidad extramental están también en mí de alguna manera, no ciertamente en su entidad física y material, con las mismas propiedades que les competen en el plano de la realidad, pero sí de otro modo maravilloso que no sé explicármelo más que diciendo que están en mí como en su imagen y representación. Esta imagen es, sin duda, desde el punto de vista entitativo, estrictamente inmanente a mí mismo; es algo que yo mismo produzco, aunque no sin el influjo de agentes a mí extrínsecos, y que, producido, queda encerrado en mí. Es, en efecto, absurdo pensar en un conocimiento mío situado fuera de mí. Pero al mismo tiempo, este algo que el conocimiento por mí producido y en mí encerrado me presenta lo aprehendo espontáneamente como independiente de mi actividad mental y como situado fuera de mí mismo cuando se trata de la percepción del mundo externo. Esto es, lo aprehendo como trascendente o perteneciente al plano extramental, sin perjuicio de que la imagen mental en la que este algo aparece se halle evidentemente en mí y sólo en mí; esto es, sin perjuicio de que mi conocimiento sea, a la vez que trascendente, también inmanente, aun como imagen del objeto extramental.

Esto supuesto, es fácil ver que las formas que aparecen en nuestra experiencia psíquica y especialmente en nuestras percepciones del mundo exterior, no solamente son distintas de las que aprehendemos como existentes en el plano de la realidad—lo serían ya por ser de naturaleza tan distinta como la de orden físico y la de orden intencional o representativo—, sino que es natural que estén sujetas a leyes especiales y dotadas de propiedades muy diferentes.

Para hacer ver cuán distintas son esas propiedades y estas leyes no es menester recurrir a un sinnúmero de ilusiones, principalmente a las llamadas ilusiones ópticas, en las que la imagen mental de la percepción no corresponde a la realidad. Estas percepciones son ilusiones en cuanto más o menos espontáneamente atribuímos al objeto del plano de la realidad las propiedades del objeto que aparece y en cuanto aparece en el plano fenoménico. Si siempre procediésemos así, todas nuestras percepciones, especialmente las ópticas, deberían tenerse por ilusiones. Y esto

no obstante, no es así; pues a pesar de que la imagen que aparece en el plano fenoménico y en cuanto aparece es muy distinta de la del objeto real, llegamos, sin embargo, al conocimiento exacto de ésta practicando espontáneamente las convenientes correcciones. Un ejemplo concreto de la vida ordinaria nos dará a entender mejor lo que queremos expresar.

Desde la ventana de la habitación en que esto escribo, situada en un piso alto desde el que se dominan los edificios circundantes, veo perfectamente una casa no muy lejana, y, en virtud de mi percepción visual, puedo afirmar y afirmo con seguridad, sin temor de equivocarme, que la casa que estoy viendo está pintada de un blanco uniforme y de la misma claridad; que es de forma cúbica; veo, en efecto, dos de sus fachadas y, desde la altura en que estoy, los cuatro lados del cuadrilátero que limita su cubierta-terrado; que consta la casa de planta baja y dos pisos, con series de ventanas de igual magnitud en ambas fachadas, situadas en planos perfectamente horizontales; que la magnitud de la casa vendrá a ser la de 15 metros de ancho por 15 de alto, y que es notablemente menor que la de otro edificio rascacielos que estoy viendo a lo lejos. Tal es la descripción de la casa que veo en el plano de la realidad, de cuya exactitud no dudo ni puedo dudar.

Y esto no obstante, si reparo en lo que en mi conciencia aparece y en cuanto aparece cuando miro la casa; esto es, si me fijo en la casa del plano fenoménico de mi visión, mi descripción, si ha de ser exacta, será forzosamente muy distinta. Desde luego, las dos fachadas de la casa que estoy viendo me parecen de un blanco muy distinto: brillantísimo el de la fachada en la que da el sol; casi gris el de la fachada que queda en la sombra. El cuadrado de la cubierta, lejos de ser un cuadrilátero de ángulos rectos, ha pasado a ser romboide; las ventanas de la fachada lateral no aparecen en un plano perfectamente horizontal, sino inclinado, y lejos de ser iguales parece que a medida que están más lejos se achican abajándose y estrechándose, y por lo que se refiere a la magnitud, me aparece la casa como inmensamente mayor que el rascacielos lejano.

Una cosa es, pues, lo que del objeto real que vemos sabemos por la visión, y otra muy distinta la manera cómo el mismo objeto se me presenta en la imagen fenoménica identificada con mi visión. Tanto el sabio como el ignorante, lo mismo el niño que el adulto, por la visión vienen espontáneamente en conocimiento del objeto exterior, sin sospechar siquiera que la imagen subjetiva que en él se forma por la visión—y no me refiero a la imagen física que la luz dibuja en la retina, sino a la intencional producida por la visión—no coinciden del todo y, muchas veces, son en gran manera distintas. Sólo la reflexión del adulto puede reparar

en las diferencias existentes entre ambas. Nuestro conocimiento espontáneo es eminentemente realista; va directamente a la cosa en sí, no a la cosa como aparece.

De ahí el realismo sorprendente que se advierte en el dibujo espontáneo de los niños de muy corta edad cuando, a impulsos de la tendencia que en ellos brota a expresar por el diseño los objetos que le son familiares, intentan reproducir en toscos trazos e indecisas líneas no lo que del objeto ven y según el modo como lo ven, sino lo que del objeto real saben por la visión. De ahí también la sorpresa que experimenta el niño cuando en el taller escolar se le hace reseguir con un lápiz, sobre una lámina transparente, la dirección de los ángulos y aristas de un objeto de tres dimensiones, por ejemplo, de una caja cúbica. Es una manera de anticipar en él el conocimiento de la distinción de estos dos planos: el de la realidad y el fenoménico. A esta distinción atiende constantemente el arte del dibujante o pintor, que consiste en gran parte en reproducir en la tela lo que de los objetos ve, para que por medio de ello el que contemple el cuadro vea en él el objeto real.

4. *Las formas que el gestaltismo estudia.*

La existencia, pues, de formas en el plano fenoménico distintas de las del plano real es indubitable. De estas dos grandes categorías de todos unos y estructurados, y por tanto de formas, la investigación y doctrina gestaltista, de un modo explícito y directo, se refiere solamente a las primeras, es decir, a las formas que aparecen y en cuanto aparecen en nuestra experiencia psíquica. Se trata de una investigación y doctrina de orden preferentemente fenomenológico, estrictamente psicológico; pues el conocimiento de esta clase de formas directamente no puede obtenerse más que por introspección. Los gestaltistas, pues, como tales, no tratan de averiguar cómo es en sí misma la naturaleza de las formas del plano real independientemente de nuestra experiencia psíquica de ellas, ni pretenden investigar las leyes de su producción real, de su conservación, de su conducta y de su actividad. El gestaltismo primariamente no es una cosmología, ni una filosofía natural, ni una metafísica; sino ante todo y sobre todo una psicología. Esto no obstante, por ser la teoría del conocimiento fundamental para todas las ciencias humanas, la del gestaltismo difícilmente se contenta con mantenerse encerrada dentro de los límites de una pura fenomenología, y de hecho sus atrevidas aserciones trascienden a todos los campos del saber. No es inútil, pues, sino muy

necesario para poder apreciar en su justo valor así los resultados de la investigación gestaltista como también su teoría, el haber dejado bien comprobada la distinción entre las formas del plano real y del plano fenoménico. La dificultad de mantenerse siempre en éste prescindiendo de aquél, es siempre muy grande para todo hombre, por ser muy violento resistir constantemente a la tendencia realista espontánea y natural de nuestro conocimiento del mundo material. Y si, además, se tiene en cuenta que los gestaltistas, imbuídos como están en doctrinas filosóficas más o menos idealistas o kantianas, han de sentirse impulsados a minimizar y desvalorar las formas del plano de la realidad, fácilmente se comprenderá que sus doctrinas puedan estar expuestas a funestas incursiones en todos los campos de la filosofía, principalmente en los de la epistemología y de la metafísica. Es menester, pues, para poder estimar en su justo valor así los hechos por ellos aducidos como las doctrinas sobre estos hechos edificadas, tener muy presente la distinción de estas dos categorías de formas, las del plano fenoménico y las del plano real.

5. *Formas de la experiencia ordinaria alegadas por los gestaltistas.*

Las consideraciones precedentes nos ponen en condiciones de evitar toda confusión al considerar los casos concretos que, a manera de ejemplos de formas del plano fenoménico los gestaltistas mencionan, para dar a entender qué es la forma de la que ellos tratan. Decía Köhler, en sus conferencias de Barcelona [3].

"Un número enorme de cualidades perceptibles deja de existir en la descripción fenomenológica hecha según los preceptos de la ciencia analizadora [...]. "La forma de un árbol, de una estatua, de un edificio, nos parece "graciosa"; analicemos su forma y no vemos en los elementos que resultan nada que podamos calificar de "gracioso". Hablamos de una torre, de un pilar, de un hombre esbelto. Si lo analizamos no encontramos en los elementos nada que posea aquella calidad. Pero la forma entera sigue siendo esbelta, a pesar de las prescripciones de la ciencia analizadora. Lo mismo podemos decir de otras cualidades, como tosco, grosero, agudo, redondo, regular, ordenado, desordenado, caótico, simétrico, sencillo, claro, confuso, elegante, lindo, varonil, blando, tieso... Tenemos, pues, todo un mundo sólo percepitble en

[3] W. KÖHLER, *El problema de la psicología de la forma*, en "Anales de la Sección de Orientación Profesional de la Escuela del Trabajo", año III, núm. 3 [marzo, 1922], pp. 55-56.

tanto que nos fijamos en realidades totales y *extendidas*. Lo sacrifica o lo olvida quien actúa a través de la psicología analizadora."

Estos casos de formas, apreciables por la experiencia ordinaria, pertenecen, como se ve, a la clase de formas estáticas. Más adelante [4] menciona el mismo autor ejemplos, asimismo de experiencia ordinaria, de formas dinámicas.

"Lo que hemos dicho de las cualidades espaciales se aplica también, de un modo directo, a cualidades del curso temporal [...]. Fácilmente se reconocerá que el tono mayor de una melodía es una cualidad que pertenece a la melodía entera. Ninguna nota aislada tiene aquella cualidad. Del mismo modo, un movimiento que se desarrolla ante nosotros no se puede resolver en elementos estáticos, que no contienen jamás lo característico y dinámico del movimiento mismo [...]. Las infinitas modalidades del mundo de los movimientos y de los cambios en general, según el sentido y el punto de vista desde los cuales se los considera, desaparecen totalmente mediante la aplicación del procedimiento analítico. Desaparecen los ritmos, el andar, el caer, el tambalearse, el cojear, el reírse, el palidecer y ruborizarse..., y en el mundo de la música, el "crescendo", el "decrescendo", el "rubbato", el "stacato", el "legato"..."

Todas estas formas son percibidas a base principalmente de la percepción sensitiva. Además de ellas mencionan también otras de aspectos más complejos de la vida psíquica, aun de la vida psíquica superior.

He aquí una enumeración de ellas, dada por Wertheimer [5], en la que se mencionan diversos casos de formas de este orden que, ciertamente, no son todos los que podrían mencionarse:

"Así, la terminación de una experiencia incompleta es realizada, no por una simple adición de algo precisamente arbitrario, sino por la actuación de los factores totalizantes y las leyes concretas de la forma. También la memoria está primariamente vinculada a las propiedades del todo y a la unidad estructural de la cosa recordada. Los procesos de la memoria y la "experiencia" no consisten en una simple sucesión de eventos de los cuales cada uno sea ajeno a los otros. La indiferencia contextual en la asociación o en el hábito (en general la memoria "mecánica") es simplemente un caso límite. Por modo semejante considérese la naturaleza de un genuino proceso de pensamiento: la solución de un problema, el acto de comprender y darse cuenta de lo que uno oye o ve, el proceso por el que se viene a descubrir los términos de un problema y se llega a ver el punto de la dificultad, el acto de pasar con el

[4] W. KOEHLER, o. c., p. 87.

[5] MAX WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, I, en "Psychologische Forschung", I [1922], pp. 55-56.

pensamiento de la *no*-comprensión a la comprensión en una situación dada. En todo esto no se da una "consecución" de imágenes, ni se pueden concebir tales actividades mentales a manera de meras agregaciones sumativas o substractivas de conocimientos. En vez de esto hay que decir que la propiedad esencial de esos procesos consiste en que sean procesos de forma (Gestalt). (Análogos casos pueden verse en los procesos de percepción, de sentimiento y de volición.)"

Hasta aquí hemos mencionado numerosos y muy diversos hechos al alcance de la observación y experiencia común, que son considerados por los principales promovedores del gestaltismo como ejemplos de lo que entienden por la palabra "forma" y que, según ellos, serían científicamente inabordables a la luz de la hipótesis elementarista y asociacionista, y que sólo pueden ser científicamente investigados a la luz de la hipótesis gestaltista.

Propongamos esta aserción con las mismas palabras con que Köhler la proponía en Barcelona [6], a propósito de la percepción. Son ellas como un resumen de lo que hasta aquí llevamos dicho, y una como introducción a lo que vamos a proponer:

"Si queremos fundar la psicología de la percepción en *realidades*, en lugar de fingir elementos locales e independientes que no hallamos en la observación, donde los manuales hablan de sensaciones, hemos de establecer la aparición espontánea de unidades. Estas sí existen en el campo fenomenal. Se habla de una "Osa mayor" que aparece en el cielo. Es un ejemplo de agrupación observado por la humanidad desde hace muchos siglos. Vemos una nube tranquila y blanca en el cielo claro de un día de verano. ¿Por qué *una* nube? Por la misma razón y los mismos principios que cierto número de estrellas de claridad semejante y con ciertas relaciones de vecindad constituyen lo que se llama "*una* constelación". Quien se limite a la consideración analítica del cielo, ni tendrá *una* nube, sino una sensación azul; otra blanca de matiz diferente; otra algo más obscura, etc. La enumeración pasará de un modo indiferente de un elemento a otro sin que tal consideración pueda dar nunca la unidad en estos rayos de luz que representan la única comunicación entre el objeto y nuestros ojos, la menor indicación de una unidad en el objeto, ni de su separación del contorno. Si no hubiera la tendencia óptica de agrupación y unificación no habría objetos para nosotros. Estas tendencias son lo que construye en el campo fenomenal unidades extendidas más o menos correspondientes a los objetos físicos. Sólo así podemos vivir como vivimos. Montones de sensaciones de color sin estructuras, sin unidades, no nos darían ninguna orientación útil para la vida. ¿Cuál no será, por tanto, nuestro interés en saber de qué tendencias, fuerzas o factores se trata?"

---

[6] W. KOEHLER, o. c., pp. 91-92.

Tal es el fin de las numerosísimas y en gran manera diversas investigaciones experimentales del gestaltismo, de cuyos resultados intentamos dar a continuación una idea sintética y sumaria.

II.—RESULTADOS EXPERIMENTALES DE LA INVESTIGACION GESTALISTA

1. *Clasificación general de los experimentos.*

Nadie hay que no reconozca que las investigaciones de la forma llevadas a cabo a la luz de la hipótesis gestaltista han sido numerosas, variadísimas, ingeniosas y en gran manera interesantes. Aun prescindiendo de pormenores de técnica, la descripción de los simples resultados por ellas alcanzados y aun la mención sumaria de ellos, evidentemente excede los límites naturales de un artículo de revista.

Por otra parte, si queremos dar, como conviene, una idea de conjunto de los resultados experimentales obtenidos por los gestaltistas para que, fundados en ellos, podamos apreciar el valor y los defectos de su teoría, no sería suficiente aducir alguno que otro caso escogido al azar, como lo hacen no pocos autores que escriben de la Psicología de la forma. Un método intermedio es, pues, el que se impone y el que vamos a adoptar en esta exposición. Hay que partir de una clasificación lógicamente bien fundada de los distintos aspectos de la forma bajo los cuales ha sido objeto de experimentación, y contentarnos con aducir, a propósito de cada una de las categorías resultantes, alguno de los hechos más representativos.

Pero ¿dónde hallar esta clasificación? En vano la hemos buscado en las publicaciones de los más célebres gestaltistas. Nada menos gestaltizado—valga la expresión—que esa multitud abigarrada de investigaciones experimentales. Es, pues, preciso idear una clasificación apta, que creemos haber hallado, partiendo del concepto mismo de la forma, que comprende el de su existencia y unidad, el de su estructuración, el de segregación de lo que no es ella misma y el de su totalidad. Cuatro aspectos, de los cuales, en los dos primeros se estudia la forma con relación a la constelación de excitantes del plano real que dan lugar a ella; mientras que los otros dos se limitan a estudiar la forma dentro del plano puramente fenoménico. Esta clasificación, que aparecerá clara en lo que vamos a exponer, es la que nos guiará en la selección de los hechos experimentales que vamos a aducir con la mayor objetividad.

2. *El "fenómeno phi", caso típico de forma puramente fenoménica.*

Lo primero que lógicamente hemos de proponer es el resultado de los experimentos concernientes a la comprobación de la existencia de la forma fenoménica, escogiendo para ello un caso en el que no sólo no corresponda a ella forma alguna en el plano de la realidad, sino que además los excitantes de éste provenientes sean los más sencillos y los menos posibles. Para ello, nada más a propósito podemos aducir que el resultado de las investigaciones experimentales de Wertheimer sobre el movimiento estroboscópico. Mucho antes de que se hablase de gestaltismo, el movimiento aparente estroboscópico era conocido aun de los niños, que utilizaban como un juguete sencillos estrobóscopos de física recreativa; y, en nuestros días, es a todos familiar por los progresos de la cinematografía. Físicos, fisiólogos y psicólogos habían también investigado científicamente este fenómeno, si bien guiados por la hipótesis asociacionista o elementarista. El mérito de haber llevado a cabo con toda precisión su estudio experimental y la gloria de haberle dado una interpretación a la luz de la hipótesis gestaltista, corresponden sin duda a Wertheimer, quien en su artículo *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, publicado en *Zeitschrift für Psychologie*, el año 1912, sugería ya explicaciones gestaltistas aun de carácter fisiológico, desarrolladas éstas más tarde principalmente por Köhler. Así es como la monografía de Wertheimer, en frase del malogrado P. Barbado, ha venido a ser como el acta de nacimiento de la Psicología gestaltista.

El experimento de Wertheimer, prescindiendo de pormenores de técnica y refiriéndonos al caso más sencillo, fué el siguiente. Proyectaba en la pantalla dos líneas verticales paralelas, una después de otra y en sitios distintos de la misma. En igualdad de condiciones de exposición, de las múltiples que pueden influir en el resultado y mutuamente compensarse, como la intensidad luminosa, la duración de las exposiciones, la distancia entre las líneas proyectadas en el espacio de la pantalla; y variando solamente el intervalo de tiempo entre las dos presentaciones, obtenía tres clases de resultados generales.

Si el tiempo que mediaba entre las exposiciones sucesivas de las dos líneas en el plano real era aproximadamente el de 100 σ o mayor, aparecían las dos líneas, una después de otra y cada una fija en su sitio. A este resultado lo llamó el estadio *Suk*. Si el intervalo de la presentación era menor que 30 σ, se veían las dos líneas simultáneamente, cada una fija

en su sitio. A este resultado lo llamó *Sim*. Pero dando al intervalo de presentación un tiempo intermedio, de unas 30 a 60 σ, observaba una sola línea que se trasladaba en la pantalla desde el sitio en que se proyectaba la primera a aquel en que era proyectada la segunda. Era éste el resultado apetecido, que denominó el estado *Opt.*, es decir, el óptimo para la obtención de la aparición de un movimiento de traslación en el plano fenoménico, sin movimiento alguno de traslación correspondiente a los excitantes del plano físico y real. A este movimiento aparente lo llamó Wertheimer "Phiphënomenon", o sea, el "fenómeno phi", casi típico de una forma puramente fenoménica que pudo por él ser llamado "un movimiento sin móvil" (*Bewegung ohne Bewegtes*). Expresión paradójica que puede tener un sentido verdadero si con ella se significa un movimiento del plano fenoménico sin que se dé móvil alguno en el plano real; pero que sería evidentemente falsa si se entendiese en el sentido de un movimiento cualquiera, así del plano real como del fenoménico, sin móvil alguno en el correspondiente plano. Es, en efecto, absurdo y pugna con el concepto mismo de movimiento, el que éste se dé sin que nada se mueva.

Tal es el resultado más sencillo de los experimentos de Wertheimer, quien, variando convenientemente las condiciones, llegó también a observar dos líneas, de las que una sola se movía; dos líneas que se movían ambas, comenzando una el trayecto que era terminado por la otra. Y si las líneas proyectadas no eran paralelas sino que una era horizontal y la otra vertical formando con la primera un ángulo recto, observaba en ésta un movimiento de rotación por el que ésta, estrechando el ángulo, venía a juntarse con la horizontal. Asimismo, proyectando primero una línea central y luego otras dos simétricas a los lados de la primera, veía un doble movimiento simultáneo de la del centro hacia las de los lados y, por tanto, en contraria dirección.

Los gestaltistas ven una comprobación evidente de su hipótesis fundamental en todos estos casos de movimiento aparente, así como en muchos otros que por brevedad omitimos, en los que por la proyección de figuras diversas se obtienen no sólo movimientos de ensanchamiento y empequeñecimiento de ellas en un espacio de dos dimensiones, sino también de abultamiento y de relieve en el espacio tridimensional. Imposible parece, en efecto, dar razón de estos hechos por explicaciones de carácter asociacionista. La trayectoria del movimiento en el fenómeno *phi* no puede considerarse como una agregación de elementos múltiples de sensación, porque a lo más pueden darse dos sensaciones: la inicial y la final, correspondientes a la doble presentación de la línea. Tampoco puede atribuirse el fenómeno a la persistencia de la primera impresión en la retina

que durase hasta la producción de la segunda, porque la primera continuaría viéndose en el mismo sitio en que se proyectó, no trasladándose hacia el sitio de la segunda. Recurrir a un supuesto movimiento de los ojos del observador es también imposible, porque en el experimento tiene éste la orden de mantenerlos fijos, y además, aunque inconscientemente los moviese, no se explicaría así el caso del doble movimiento de la línea en contraria dirección. Menos aún puede recurrirse al influjo de un conocimiento intelectual de la identidad del objeto, fundado en la semejanza de las líneas; porque el hecho nada presenta que pueda interpretarse como un acto intelectual o de raciocinio, sino que se trata de una intuición sensible de movimiento, enteramente espontáneo y semejante a la que se produce cuando ante nuestros ojos se traslada un objeto en el plano de la realidad.

Por fin a la explicación que recurre a la experiencia de movimientos reales que por la memoria se reproduciría con ocasión de las condiciones del fenómeno phi, los gestaltistas contestan que lejos de explicarse este fenómno de la experiencia de movimientos reales, ésta más bien debe explicarse al modo gestalista, substancialmente como el fenómeno *phi*. Porque entre ambos hechos de percepción de movimiento no hay más diferencia que la de una mayor densidad de los excitantes en la percepción del movimiento real; pues por grande que ésta se suponga en los fotones emitidos por el cuerpo visto, éstos forzosamente han de impresionar el órgano periférico de una manera discontinua, por ser discontinuos los elementos fisiológicos capaces de captarlos, esto es, los conos y bastoncitos de la retina. El fenómeno *phi*, pues, no parece más que un caso particular, artificialmente provocado, de lo que pasa siempre en la percepción del movimiento de un objeto del plano real, en la que por lo demás se observan también así el estadio *Sim.*, de máxima rapidez, en el que un objeto es visto simultáneamente en dos posiciones, como también el estadio *Suk.*, de rapidez mínima, en que es visto sucesivamente en dos sitios.

3. *Factores extramentales dela organización de las formas.*

Lo que vamos a exponer se refiere también a la organización de la forma fenoménica en cuanto ésta depende, en parte al menos, de las condiciones de la constelación de excitantes del plano de la realidad. ¿Cuáles son las condiciones de parte de los excitantes externos que favorecen la aparición de esas unidades y de esos todos que espontáneamente se presentan en el plano fenoménico de nuestras percepciones? He ahí el pro-

blema que Wertheimer se propuso resolver, cuya investigación experimental, hecha principalmente en el campo de la prcepción visual, dió lugar a la determinación de ciertos factores de los que aquí nos proponemos dar una breve idea. El material empleado en esos experimentos es simplicísimo y está al alcance de todos. Los excitantes del plano real, las condiciones de los cuales van variando en el curso de la experimentación, son simples puntos o figuras trazadas en un papel. En la monografía de Wertheimer [7], los factores por él descubiertos se proponen en nueve párrafos numerados, cuyo orden vamos a seguir.

I. Comenzó por presentar sobre un campo homogéneo (una hoja de papel) una serie horizontal de puntos como los de la figura 2 que más adelante aducimos a otro propósito, cuyos intervalos alternos eran de 3 mm. y 12 mm.; y observó que normalmente esta serie de puntos es vista como constituída por grupos o pares de puntos, integrados por los que distan menos entre sí. Wertheimer va aumentando el número de puntos menos distantes entre sí; en vez de una dirección horizontal, los dispone en forma oblicua, en forma de ángulos, en columnas verticales y horizontales, haciéndolos evolucionar en el papel a la manera que un pelotón de soldados en formación va evolucionando en el campo de maniobras. Y en los diversos y numerosos casos advierte que la forma de agrupación más natural y espontánea en el plano fenoménico es siempre aquella en la que los puntos del plano real distan menos entre sí. Con esto llega a descubrir el primero de los principios que buscaba, al que da el nombre de *Factor de proximidad*.

Que este principio vale también para la organización en el campo auditivo vese fácilmente si se sustituyen las series de puntos por una de golpes sonoros, separados entre sí por una pausa.

II. Pero este factor no es el único que puede influir en la agrupación fenoménica; porque si en una serie de puntos equidistantes varía el color de ellos de modo que los dos primeros sean de un color, los otros dos siguientes de otro y así sucesivamente, espontáneamente se ven grupos formados por los pares de puntos semejantes. Después de haber cambiado experimentalmente como en el caso precedente los puntos equidistantes y entre sí semejantes o desemejantes, y de modo que sólo pueda influir en el resultado la semejanza, llega a descubrir otro principio, que es la tendencia que tienen a unirse los semejantes para formar una configuración o forma. A esta tendencia la llamó el *Factor semejanza*. Nota

---

[7] MAX WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, II, en "Psychologische Forschung", IV [1923], pp. 301-350. (ELLIS, o. c., pp. 71-88).

también aquí el autor que resumimos, que esto mismo ocurre en la percepción auditiva. Manteniendo, en efecto, un constante intervalo de tiempo en una serie de golpes sonoros en la que alternan de dos en dos los de una misma cualidad (timbre, intensidad o cualquiera otra diferencia), se forman también unidades constituídas por los que son entre sí semejantes, en la forma que esquemáticamente puede representarse así: . . ! ! . . ! ! . . ! ! . . ! !, etc.

III. Pero "¿qué sucederá cuando estos *dos* factores se dan en una misma constelación?", se pregunta Wertheimer. Pueden estos dos factores actuar en el mismo sentido, y en este caso el resultado es un mayor vigor y robustecimiento del único resultado posible. Pero puede ser también que actúen en sentido contrario, y entonces, como demuestra el autor variando experimentalmente las posiciones de los puntos, el resultado es el del factor predominante. Cuando uno de ellos, por ejemplo, el de proximidad, predomina, por un gradual aumento de los intervalos espaciales, puede llegar a un punto en que pase a ser predominante el de semejanza, con lo cual puede apreciarse por comparación la fuerza de estos dos factores.

IV. Presenta luego el autor una línea de puntos dispuestos de esta manera (fig. 1); y luego, sin que el sujeto se lo espere, pero a su vista,

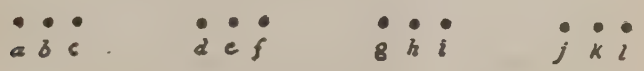

Fig. 1.

practica repentinamente un ligero desplazamiento de uno o varios grupos, como, por ejemplo, del grupo *d e f* o del *d e f* juntamente con el *j k l*. Este desplazamiento es llamado "pro-estructural", ya que es el de un grupo de puntos naturalmente relacionados. Por el contrario, un desplazamiento de puntos como *c d e*; o de *c d e* y *i j k* es "contra-estructural", porque es contra su común destino, esto es: el desplazamiento hecho no es conforme con su natural agrupación. Los desplazamientos de esta última índole son muy menos "plácidos" que los del primer tipo. Hay en ellos algo así como una especial "oposición" al cambio al que se han sometido y su resultado es una impresión confusa y de disconformidad. El principio que en estos hechos actúa es llamado por Wertheimer el *Factor del destino uniforme o del destino común.*

V. Imagínese una serie de líneas de puntos sobrepuestas, de las que

la primera sería la adjunta (fig. 2). Los intervalos entre *a-b, c-d,* etc. (designados como S_1) son en esta línea de 2 mm. los que separan *b-c, d-e,* etc. (designados como S_2) son de 20 mm. Tomando como constantes

Línea A.

Fig. 2.

en su posición *a, c, e, g, i,* váyase variando la posición horizontal de *b, d, f, h, j* de la manera como se esquematiza en el siguiente cuadro:

$S_1 + S_2 = 22$ mm.

Línea A	$S_1 = 2$ mm.	$S_2 = 20$ mm.
B	5	17
C	8	14
D	11	11
E	14	8
F	17	5
G	20	2

Preséntense luego *separadamente* estas líneas y se hallará que se dan tres constelaciones mayores: la impresión dominante en la línea A es *ab/cd,* y en la línea G, *bc/de.* Mientras que en la línea intermedia D del esquema, la impresión predominante es de uniformidad. Estas tres constelaciones dominantes constituyen "regiones únicas"; las líneas intermedias son de carácter más impreciso, y su ordenación en grupos. menos llamativa; de hecho son vistas fácilmente en el sentido de la constelación mayor más próxima. Así, por ejemplo, el sujeto verá las líneas intermedias en la vecindad de D como "no del todo igualmente espaciadas".

"He aquí otro ejemplo para declarar lo mismo. Si un lado de un ángulo se toma en posición horizontal y al otro se le hacen tomar sucesivamente distintas posiciones, de modo que describa un arco de 30° a 150°, lo mismo que en el caso precedente, cada grado no es, *psicológicamente,* del mismo valor, sino que se dan tres regiones: las del ángulo agudo, recto y obtuso. El ángulo recto, por ejemplo, abarca cierta región de suerte que un ángulo de 93° aparecerá como un ángulo recto más o menos perfecto. Las posiciones intermedias entre las mayores tienen un carácter de indecisión entre ellas y son fácilmente vistas en el sentido de uno u otro de los adyacentes *grados de Pregnancia.*"

Llama Wertheimer grados de *pregnancia* a los de tendencia de las impresiones subjetivas a aparecer iguales a las de las posiciones mayores

antes mencionadas. Lo natural sería que antes de hablarnos de *grados de pregnancia* nos dijese el autor claramente lo que se entiende por esta palabra por él inventada, y que se encuentra a cada paso en los escritos de los gestaltistas. Claramente definida la hallamos en la investigación de Wulf [8] sobre la variación de las imágenes de la memoria, que trata de explicar según la teoría gestaltista, cuando escribe:

"La ley general que rige todo cambio es la *ley de Pregnancia*, según la cual, toda forma tiende a ser tan "buena" como es posible. En la percepción lo "posible" es fuertemente determinado por el complejo del excitante. Cuando el "engrama" está libre de esta influencia puede cambiar de conformidad con lo prescrito por la ley de Pregnancia."

De ahí que esta ley se aplique también a las figuras del plano extramental, a las que los gestalistas califican asimismo de más o menos *pregnantes*, según que san más o menos "buenas" o excelentes (9).

VI. Otro de los factores es el llamado *Factor de la posición* (*Einstellung*) *objetiva*. Insistiendo en el experimento precedente, podrá advertirse que al proponer al sujeto experimentalmente y por orden las distintas variaciones de los puntos, no es lo mismo proponérselas partiendo de la línea A y terminando en la G que comenzando por ésta y terminando por aquélla. Las series extremas son, en efecto, en todo caso, apreciadas de la misma manera, esto es, *ab/cd* la primera y *bc/de* la última; pero las series intermedias son influídas por la atracción de la dirección inicial. Así, por ejemplo, la constelación de la línea C será diferentemente vista si es precedida por A y B, de lo que sería vista si a ella se llegase procediendo de G, F, E. Esto significa, según el autor, que esta línea es *una parte* en una sucesión; y la ley de su ordenación es tal, que la constelación resultante de *una* manera de sucesión será diferente de la dada por alguna *otra* manera de sucesión. Nota el autor, y lo declara bien, que este resultado es debido a la posición objetiva de la presentación de los excitantes, no a una posición subjetiva meramente arbitraria del observador.

VII: En la mera inspección de algunas figuras geométricas descubre

---

[8] F. WULF, *Über die Veränderung von Vorstellungen* (*Gedächtnis und Gestalt*), en "Psychologische Forschung", I [1922], p. 372 (ELLIS, o. c., p. 148).

[9] D. KATZ (*Psicología de la forma*. Trad. por el Dr. SACRISTÁN, pp. 45-50), aunque no es de los gestalistas ortodoxos, admite la ley de pregnancia y nos dice que "el término "excelente" abarca propiedades como regularidad, simetría, armonía de conjunto, homogeneidad, equilibrio, máxima sencillez, concisión", y que "en tanto que se trata de impresiones sensoriales, las cuales son localizadas en el espacio, entra en función la ley de pregnancia y tienden a la orientación vertical-horizontal".

el autor nada menos que otros tres factores de forma. Propónese una figura (fig. 3) cuya unidad parece, a primera vista, debería explicarse por el factor de proximidad. El autor dice que no es así, sino que es debida a la intervención de un nuevo factor.

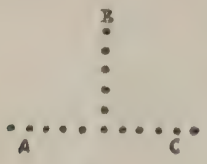

Fig. 3.

Fig. 4.

Individualmente tomados, los puntos de B de la figura 3 están en más estrecha proximidad con los puntos individuales de A (o de C), que los puntos de A y de C mutuamente. Esto no obstante, la agrupación percibida no es AB/C o BC/A, sino claramente se percibe "una línea horizontal y una línea vertical", esto es: AC/B. En la figura 4 la proximidad espacial de los puntos es todavía mayor, y esto no obstante, el resultado es el mismo AC/B, esto es: una línea horizontal y una oblicua. Lo mismo comprueba en otras varias figuras que por brevedad omitimos; y concluye que se trata de un nuevo principio de agrupación que denomina el *Factor de la dirección*. La influencia de este factor es especialmente obser-

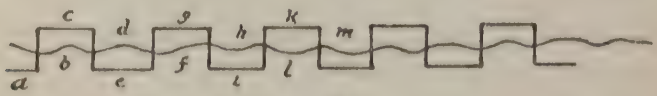

Fig. 5.

vable en la figura 5, si uno intenta verla como (*abcfil*...) (*cdghkm*...), en vez de (*acegik*) (*bdfhlm*), que es la impresión que da en virtud del factor de la dirección.

Asimismo en la observación de las figuras 6, 7 y 8 descubre la influen-

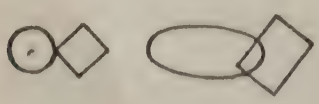

Fig. 6.

Fig. 7.

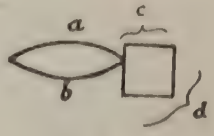

Fig. 8.

cia de otro factor que llama el *Factor del cierre*. En virtud de este factor, en las figuras 6 y 7 son vistas como dos unidades, aunque en la primera

de ellas están en contacto y en la segunda algo sobrepuestas. Y si en la figura 8 las líneas curvas *a b* y los ángulos *c d* son vistos como *ab/cd*, constituyendo dos unidades cerradas, no como *ac/bd*, esto es, como dos líneas curvas adosadas a dos ángulos rectos, el hecho sería debido a la presencia de este factor.

Pero el autor se encuentra con la dificultad que le ofrece la figura 9, que, constando de tres áreas cerradas, debería aparecer como tres unidades distintas, lo cual no sucede, sino que es aprehendida espontáneamente como una sola forma. Para explicar este hecho descubre el autor un nuevo factor; le parece que lo que da unidad a esta figura es la curva que la atraviesa, y da por descubierto el que llama *Factor de la buena curva*.

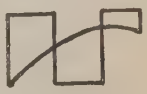

Fig. 9.

VIII. Menciona luego el *Factor de la experiencia o del hábito* con tanta insistencia invocado por la psicología asociacionista. "No cabe duda —dice Wertheimer—que algunas de nuestras aprehensiones son determinadas de esta manera. Con frecuencia un material arbitrario puede ser ordenado en una forma arbitraria, y después de un suficiente ejercicio pasa a ser habitual. La dificultad está, sin embargo, en que muchos se inclinan a atribuir a este principio la estructura fundamental de *toda* aprehensión." Werheimer se opone a esta manera de ver, insistiendo en que la aparición de las formas es determinada por la condición de las constelaciones objetivas del plano de la realidad. La insuficiencia del factor experiencia intenta demostrarlo con la figura 10 que resulta de la unión de las dos letras, tantas veces vistas, como la W y la M, a pesar de lo cual no aparecen en la primera parte de la figura hasta que, separándolas un poco, como en la segunda parte, son individuadas y reconocidas.

Fig. 10.

IX. Por fin, en este último párrafo, el autor nota que para que un objeto aparezca sobre un campo homogéneo y pueda ser percibido, debe darse una diferenciación de los excitantes (inhomogeneidad). Un campo perfectamente homogéneo aparece como un campo total (*Ganzfeld*), opuesto a la subdivisión y desintegración.

No dudamos que el lector que haya tenido la paciencia de seguirnos en la enumeración de los factores descubiertos por Wertheimer ha de tener la impresión, que no pocos de ellos vienen a coincidir con los mismos invocados por la psicología no gestaltista, como el de la proxi-

midad, el de la semejanza, el del ejercicio o hábito. Otros, tal vez, le parecerán completamente arbitrarios e inventados para dar una solución puramente nominal a la cuestión que el autor se había propuesto resolver. No ha llegado aún el momento de emitir nuestra opinión acerca de esto. Puede el lector pensar como quiera; sólo le rogamos tenga presente que nuestro intento aquí era solamente exponer con la mayor objetividad e imparcialidad lo que dicen los gestaltistas.

4. *Figura y fondo.*

Hasta aquí hemos mencionado resultados experimentales de la investigación de las formas, en cuanto su aparición en el plano mental depende en mayor o menor escala de las condiciones y disposición de los excitantes del plano extramental. Lo que ahora vamos a exponer se desarrolla enteramente dentro del plano fenoménico. En éste, las formas aparecen limitadas y distintas de lo que no son ellas. A ese algo distinto de la forma que aparece, sea o no en sí mismo una forma—sobre esto no están de acuerdo los gestaltistas—, lo llamaremos *fondo*. La distinción y las propiedades de las formas con relación al fondo en que se presentan, han sido estudiadas principalmente en el campo perceptual óptico; y las formas que de él se segregan, mayormente cuando se trata de formas geométricas, son designadas por los mismos gestaltistas con el nombre de *figura*.

"Cuando las formas (*Gestalten*) aparecen, escribe Köhler [10], vemos estructuras firmes y cerradas "que se destacan vivamente" y de una manera "impresionante", del restante campo. Por esta razón, los términos tales como "figura" y "fondo", pueden emplearse en el espacio visual, con la mayor seguridad de que ellos designan modos de ser concretos y fenoménicamente reales."

Sin duda esta nueva terminología puede engendrar confusión en el lector. Hasta aquí se ha hablado de formas, y ahora vemos que a las formas se las llama también figuras [11]. Pero el nombre poco importa con

---

[10] W. KOEHLER, *Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationären Zustand* (Erlangen, 1920), p. 183.

[11] Los filósofos aristotélico-escolásticos discurren largamente sobre el significado y distinción de los conceptos de *forma* y *figura*, que, como es sabido, constituyen el cuarto grupo bimembre de la célebre división cuadripartita del predicamento cualidad, propuesta por Aristóteles. La opinión más corriente entre ellos la expresa URRÁBURU (*Institutiones philosophicae*, Ontología [Vallisoleti, 1891], p. 942) en estos términos: "La forma y la figura son modos resultantes en el cuerpo, de la terminación de la cantidad. La diferencia parece consistir en que la figura expresa la terminación

tal que se entienda lo que por él se significa. Por lo demás no es de maravillar que los mismos gestaltistas lo adopten para designar las formas, principalmente geométricas; porque las investigaciones experimentales acerca de la figura y del fondo son debidas principalmente, como dijimos ya en la Introducción, al psicólogo danés J. Rubin, que las propuso por su cuenta e independientemente de la doctrina gestaltista que no profesa. Esto no obstante, los resultados de estas célebres investigaciones fueron adoptados por los principales representantes del movimiento gestaltista, que las aceptan y aducen como si hubiesen sido por ellos mismos realizadas.

Dado, pues, nuestro propósito de objetividad en la exposición, nada más oportuno que ceder la palabra a uno de los iniciadores del gestaltismo, el Profesor K. Koffka [12] que las describe en los siguientes términos:

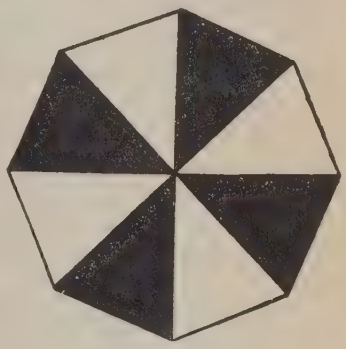

Fig. 11.

"Rubin fué el primero en investigar estos hechos, y de su trabajo están tomadas en gran parte las siguientes aserciones. Su método en el que se sirvió de modelos geométricos era particularmente apto para poner de manifiesto las diferencias entre la figura y el fondo [...].

La cruz de la figura 11 puede ser vista como una cruz negra sobre un fondo blanco, o como una cruz blanca sobre un fondo negro. Compárese cada cruz con su fondo respectivo y no podrá menos de reconocerse que éste es siempre menos estructurado que la figura [...].

Proporcionalmente a un grado superior de estructura corresponde una mayor "brillantez" o viveza de la figura. Como observa Schumann, el espacio

---

de la cantidad, abstractamente considerada en sí misma y matemáticamente sin relación al sujeto en el cual está, por ejemplo, el círculo, el triángulo, etc.; mientras que la forma expresa la misma terminación físicamente considerada y en cuanto está en un sujeto; por ejemplo, el aspecto externo del hombre o del león."

Transportando estas nociones del plano real al que se refieren los filósofos aristotélico-escolásticos, al plano fenoménico, en el que se sitúan los gestaltistas, tal vez podría precisarse algo más la distinción entre forma y figura, diciendo que ésta connota más bien el aspecto espacial y geométrico de la forma, entendida en el sentido gestaltista. Este aspecto se da principalmente en las formas perceptuales ópticas, y por cierta analogía puede admitirse también en las acústicas, y aun extremando más la analogía, en cualesquiera otras formas de la experiencia psíquica. Prescindiendo de estas extensiones por analogía, podría decirse que, propiamente hablando, toda figura es necesariamente una forma, si bien no toda forma puede decirse que se una figura propiamente tal, sino solamente la forma perceptual óptica.

[12] K. Koffka, *Perception: an introduction to the Gestalt-Theorie*, en "Psychological Bulletin", 19 [1922], pp. 556-560.

interior de la figura blanca es "más blanco" que el espacio exterior del papel en que se encuentra. Un ejemplo sorprendente de esto es el que ofrecen cierta clase de dibujos usados frecuentemente en los carteles de anuncios, en los que el contorno no está del todo dibujado, sin que, esto no obstante, no se note defecto alguno en la figura."

Menciona aquí el autor que extractamos algunos ejemplos que no reproduce, remitiéndose a libros que no tenemos. Podemos, de la misma manera, servirnos para dar a entender el hecho aludido, de la figura 12, que tomamos de Katz [13], en cuyas tres simples líneas separadas se ve una E mayúscula con todos los contornos que no se dan en la realidad.

Fig. 12.

"Este último ejemplo—prosigue Koffka—demuestra lo ya anteriormente indicado; es, a saber, que las figuras fenoménicas tienen líneas envolventes, aun cuando las corespondientes figuras objetivas no los tienen. Una buena figura es siempre una figura "cerrada", cuya línea envolvente ejerce la función de cerrar. Así es como esta línea que separa los campos de la figura y del fondo tiene una relación muy diferente respecto de cada una de estas dos cosas, porque aunque envuelve la figura, no envuelve el fondo. El fondo no es afectado por el contorno y queda parcialmente escondido por la figura, y aun se extiende sin interrupción detrás de ella.

La cruz de la figura 13 pondrá más en claro esta descripción. Mírense los espacios rellenos de arcos. Cuando forman una cruz, éstos pasan a ser verdaderos arcos, es decir, fragmentos de círculos, mientras que cuando constituyen el fondo son vistos de una manera muy diferente, pues no son ya fragmentos de círculo, sino partes visibles de series fenoménicas de círculos completos.

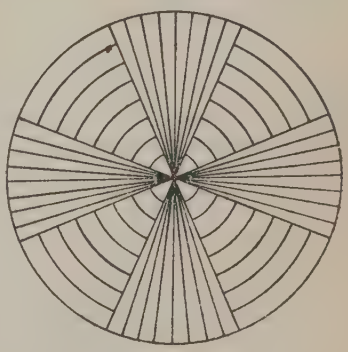

Fig. 13.

Esta propiedad del fondo, de no ser afectado por el contorno de la figura, está íntimamente relacionada con la característica antes mencionada, es a saber, con su menor grado de estructuración. En este último ejemplo este hecho es revelado por la observación de que los círculos completos, cuando constituyen el fondo, son estructuras más sencillas que los arcos que son necesarios para formar la cruz; pues, en vez de un solo círculo, aparecen cuatro arcos."

---

[13] D. KATZ, o. c., p. 33.

El autor hace hincapié en las propiedades de la línea envolvente de las figuras reversibles, atribuyéndoles distintas funciones en cada cambio de la figura.

La línea envolvente de la figura no sólo tendría distintas propiedades respecto de las distintas figuras alternantes, como la de ser cóncava respecto de una y convexa respecto de otra—propiedades que pueden explicarse por la percepción intelectual de la relación a la figura respectiva—, sino propiedades funcionales, esto es, vivas, no "muertas"—es su expresión—, no pasivas e inertes, sino operantes y activas en la aparición fenoménica de la figura. Para convencer de ello al lector recurre de nuevo a los dibujos alternantes, pero no ya a las que como en las precedentes, una misma figura, por ejemplo, una cruz, aparece en ambos casos, sino a los innumerables que pueden aducirse en los que las diferentes estructuras corresponden a formas enteramente distintas. Entre ellos considera como uno de los ejemplos mejores, el del conocido jarro blanco sobre fondo negro, de Rubin, que alterna con la silueta negra de dos caras, proyectada sobre un fondo blanco; y aduce la de la figura 14,

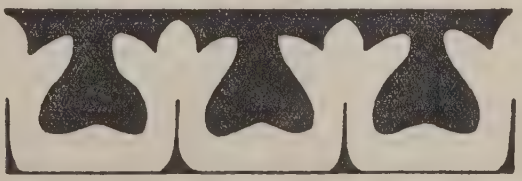

Fig. 14.

reproducción de un adorno de la cenefa de un tapete de mesa, en la que pueden verse las figuras negras que afectan la forma de T, o las blancas que representan la forma de hojas. Cuando la parte negra es figura, el blanco del fondo es una porción cualquiera del blanco de la página. Cuando pasa a ser figura la parte blanca, aparece como de un blanco más intenso, más denso. La aparición de las figuras alternantes, dependería del papel que desempeña en el dibujo, la línea divisoria entre las partes blancas y las negras, según que sea envolvente de aquéllas o de éstas. Esa línea, pues, desempeñaría una función en la aparición de la figura. La explicación asociacionista representada por la opinión de Titchener, que atribuía el cambio a un distinto grado de niveles de claridad, de suerte que la figura vista estaría en ella en un nivel superior de claridad y la otra en un nivel inferior que, sin dejar de ser vista, daría lugar a la ilusión, es rechazada enérgicamente por Koffka y

por Rubin que afirman que cuando la forma de T ha desaparecido y en su lugar vemos un mero fondo, la figura de T no tiene claridad alguna, porque ya no existe.

5. *El totalitarismo de la forma.*

Pasamos ahora a mencionar los resultados de la experimentación gestaltista sobre las propiedades que competen a la forma considerada como un todo respecto de sus partes. El problema de la relación entre el todo y sus partes es de antiguo discutido, principalmente desde el punto de vista de la metafísica, que en él descubre aspectos concernientes a la realidad misma del ser, y también desde el de la filosofía natural, que se esfuerza por dar una explicación de la naturaleza y de las propiedades de los seres que están al alcance de nuestra experiencia, todos ellos extensos, compuestos de partes, unidas de las más diversas maneras, y, por tanto, formando todos. El caos, el desorden, la confusión, no existen en la naturaleza más que para nuestra ignorancia y limitado saber.

Pero no menos abundan los todos unificados compuestos de partes en el mundo fenoménico de nuestra experiencia subjetiva, en el que se nos presentan una multitud y variedad inmensa de formas que son también todos constantes de partes. A este aspecto de totalidad propio de la forma, los gestalistas, así por razón de la hipótesis metódica, a la luz de la cual emprenden sus investigaciones, como por la comprobación de ella realizada en numerosísimos experimentos, le dan una importancia tan preponderante, que puede decirse que todo el gestaltismo, así como también muchas otras doctrinas psicológicas de él distintas, si bien en él inspiradas, podrían resumirse como en su principio fundamental, en lo que hemos llamado el totalitarismo de la forma.

El totalitarismo de la forma, quintaesencia de la doctrina gestaltista, no podría expresarse en términos más autorizadas que los empleados por Wertheimer [14].

"La fórmula fundamental de la doctrina gestaltista—escribe este autor—puede expresarse así: Se dan todos estructurales, cuyo comportamiento no es

---

[14] M. WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie* [comunicación presentada a la *Kantsgesellschaft*, 17 diciembre [1941], Erlangen, 1925, p. 43. (ELLIS, o. c., p. 2). Esta fórmula de difícil traducción en su lenguaje original, es como sigue: "Man könnte das Grundproblem der Gestalttheorie etwa so zu formuliren suchen: Es gibt Zusammenhänge, bei denen nicht, was im Ganzen geschieht, sich daraus herleitet, wie die einzelne Stücke sind und sich zusammensetzen, sondern umgekehrt, wo—im prägnanten Fall—*sich das, was an einem Teil dieses Gänzen geschieht, bestimmt von inneren Structurgesetzen dieses seines Ganzen.*"

determinado por el de sus elementos individuales como piezas aisladas, sino que, por el contrario—en el caso pregnante—, lo que en una parte de estos todos ocurre depende de las leyes de la estructura intrínseca de los mismos. La teoría gestaltista aspira a determinar la naturaleza de esos todos. En una fórmula como ésta queda todo resumido, pues la doctrina gestaltista es nada más ni nada menos que esto."

Con sus investigaciones experimentales, creen los gestaltistas haber demostrado que, como dice el citado autor en otra parte [15]:

"Lo dado es en sí mismo en varios grados "estructurado" ("*gestaltet*"); consiste en todos más o menos estructurados y en procesos propios del todo, con propiedades, leyes y tendencias características propias del todo, y con la determinación de las partes por el todo. Las "piezas" casi siempre aparecen como partes de los procesos del todo."

No podría expresarse en términos más insistentes y absolutos el totalitarismo de la forma y su predominio y primacía sobre las partes que en él puedan distinguirse. Esta primacía y dominio de la forma como todo, respecto de sus partes, ha sido admitida también por muchos otros psicólogos, entre los cuales se cuentan no pocos que no profesan el gestaltismo auténtico de la escuela de Berlín, como, por ejemplo, los partidarios de la *Ganzheitpsychologie* o psicología del todo, promovida desde Leipzig principalmente por Krüger.

Es además una aserción que, bien entendida, puede ser por todos tenida como verdadera, aunque no pocas veces es expresada en fórmulas paradójicas que fácilmente se prestan a malas inteligencias. Al tratar, en efecto, de poner de relieve el totalitarismo de la forma y su primacía sobre sus partes, se dice que "el todo es más que sus partes juntas"; que "el todo es antes que sus partes"; afirmaciones que por lo vagas y por demasiado generales pueden tener algunos sentidos verdaderos y otros muchos falsos. Para precisar cuáles sean unos y otros, debería distinguirse entre las formas del plano fenoménico que aparecen en nuestro conocimiento y cómo aparecen, y las formas o todos del plano extramental; y, en uno y otro plano, entre las diversas clases de formas o todos, según los diversos modos de unión más arriba mencionados en la primera parte.

---

[15] M. WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von Gestalt*, I, en "Psychologische Forschung", I [1922], p. 52 (ELLIS, o. c., p. 14).

Los límites de este artículo y el fin que en él nos hemos propuesto nos vedan entrar en la discusión y crítica de estas afirmaciones. Nuestro intento ha sido ponernos a la vista las principales aserciones del gestaltismo, relativas a los hechos por él alegados como fundamento de su teoría. De las exageraciones que en aquéllos puedan advertirse y del valor de las interpretaciones teóricas propuestas por la Psicología gestaltista nos proponemos tratar aparte en otro artículo.

FERNANDO M. PALMÉS, S. J.

Sarriá (Barcelona).

MARXISMO Y EXISTENCIALISMO

SU RAZÓN HISTÓRICA

El desarrollo de los estudios histórico-filosóficos, organizados, al menos como sistema, por Dilthey, ha dado en nuestra época, precisamente para interpretarla, excepcional valor al factor ambiente. El ambiente, que en torno al hombre se forma, es, en lo cultural, como una atmósfera que, aspirada de continuo por el hombre histórico, lo historiza, por así decirlo; lo aclimata en virtud de la intususcepción y asimilación de los elementos culturales que lo envuelven y determinan.

No es de este lugar señalar anatómicamente las antinomias que un historismo radical encierra. Apuntaremos sólo ésta: si el hombre es mero producto del ambiente histórico, ¿cómo es posible dibujar el trazado genético del ambiente mismo?; pues es un hecho histórico, a su vez, indiscutible y anterior a todo historismo sistemático que el ambiente cambia, pues en cada momento la historia avanza o retrocede, asimila o efimina, sube o baja, y nunca se estabiliza en un punto estático e inerte; lo histórico es esencialmente algo, en cuanto que viene a ser y pasa de ser: ¿cuál es el factor que determina este continuo fluir y su sentido y término?

Una investigación profunda del fenómeno del historismo daría, quizá, como resultado que la razón histórica no es la suprema razón del acontecer humano, sino que ella misma remite, como a fundamento y razón, a algo que es menester investigar y descubrir, tal que oriente el sentido y sostenga sobre sí el peso de la historia, dando a ésta ser y determinando las dimensiones constitutivas de su paso. Demasiado lejos iríamos si intentáramos aquí comprobar al hombre en sí como razón histórica, es decir, como autor y sujeto de la historia; histórico él, pero con una historicidad que radica en él, y no tal que haga del hombre simple producto de la historia.

Pero aun supuesta una resolución de esta antinomia que surge ya en el esbozo inicial de la teoría historicista, quedan todavía otras implicadas en cada momento histórico por sí. El complejo histórico integral en un punto cualquiera del curso es intrincadísimo, de trama amplísima, hondísima, unas veces invisible, otras de opacidad impenetrable y oscuridad refractaria a toda iluminación directa o indirecta. Ni es uniforme la cultura de nuestro mundo, ni son unos mismos los problemas vitales de los pueblos de hoy, ni una misma la presión que la historia ejerce en las diversas latitudes de la Humanidad coexistente. Aun si el módulo hermenéutico de la razón histórica hubiera de valer sólo en el mundo y circunstancia del hombre singular, plantearía, aun entonces, un problema de análisis total de los factores que integran dicho mundo apenas abordable, caso de pretender extremarlo hasta desintegrar los últimos átomos constitutivos de cada momento histórico y de cada mundo.

Es decir, que un historismo que presente la historia en sí como algo orgánico, dotado de vida propia, evolucionando según leyes propias, imponiéndose inexorable en la constitución del mundo concreto de cada momento, y la haga, cual a los cielos la filosofía antigua, factor generativo exclusivo del ser y obrar de cada hombre, es ya en sí un difícil problema, y aplicado a los datos históricos apenas logra resultado alguno, si aspira a razonar totalmente el acontecer histórico.

Ciñámonos al tema concreto asignado a esta investigación. Entre los innumerables factores que estructuran el momento histórico en que vivimos, hay varios difícilmente organizables en una unidad. Tales son, al menos a primera vista, el existencialismo y el marxismo, fenómenos culturales que están ahí sin apenas conocerse ni relacionarse, envuelto cada cual en una constelación de fenómenos concomitantes, que giran en órbitas distanciadas, cuyo recorrido no parece pueda coincidir en segmento alguno; ¿cómo la historia, en su incierto fluir, puede ser la razón suprema de ambos fenómenos?

El método escogido de conjugar dos cuestiones de amplitud e importancia muy distintas, junto a la desventaja de pretender, aparentemente, decidir un problema general a la luz de un caso particular, ofrece, para el estudio comparativo del marxismo y existencialismo, una visión problemática muy beneficiosa. No siendo difícil, por otra parte, neutralizar oportunamente la extensión excesiva del resultado que respecto al problema general del historicismo pudiera arrojar nuestra investigación, no dudamos en emprenderla así tal como la dejamos planteada.

I

Muy del mundo histórico en que vivimos es el existencialismo. Está como embebido en el ambiente cultural, identificado o no, pero transfundiendo con su presencia dinámica actitudes e inquietantes zozobras, que trascienden lo filosófico para vulgarizarse en lo cotidiano y común. El agente de prensa y el periodista, exponentes típicos de lo diario y trivial, llenan su pluma de tintes existencialistas.

Pero estaría condenado al fracaso quien de ese mundo quisiera levantar un plano esquemático, hecho y terminado del existencialismo. Nunca está terminado, pues de continuo sobreviene, sin poder jamás estabilizarse en punto de acabamiento. Vive en el tiempo, suscitando cuestiones que no sabe, iluminándolas y poniéndolas en marcha, pero sin apresar ni sujetar nada, porque las soluciones definitivas son su ruina; la filosofía existencial dejaría de ser tal si se persuadiera de que, al fin, había logrado saber ya lo que el hombre es. El existencialismo auténtico es un preguntar interminable, con el que el hombre busca un camino hacia sí mismo [1].

A pesar de tal interminación y de tan continuo proceder, no es imposible señalar, aun hoy, ciertos hitos cruciales en que vienen a encontrarse los existencialistas. Se concentran, sí, en el hombre; pero no como en objeto hecho, cual la psicología, la sociología y la antropología, sino como en algo que está en camino, expresión viviente de un programa vital e íntimo que realizar en la continuidad sucesiva de su existencia consciente e inquieta. No es de este lugar diseñar al detalle el dintorno de este modo filosófico [2].

Y aunque es casi imposible a los historiadores aquilatar la aportación de cada uno de los existencialistas para el trazado de los caminos que forman la trama existencial de hoy (si de caminos trazados puede hablarse, y no más bien de pasos que cada cual según sus propias exi-

---

[1] JASPERS, uno de los representantes más significados del existencialismo, en su librito *Die geistige Situation der Zeit*, parte cuarta, n. 2, pág. 146, es quien da estas características que resumimos en el texto. De él son estas expresiones literales: "Existenzphilosophie kann keine Lösung finden... Existenzphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist..."

[2] En mi libro *El hombre y su metafísica* (Madrid, 1943, Ediciones Fax) he trazado las líneas fundamentales del existencialismo estudiando a Kierkegaard, Bergson, Heidegger y Unamuno principalmente, tratando de discernir lo que de verdad puede encerrarse en tales doctrinas. Tratan del tema, sobre todo, los capítulos IV y VI. Otra exposición metódica del existencialismo es la que hizo A. DELP en su bello librito *Tragische Existenz*, traducido al español. Véase también A. DE WAEHLENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, obra recientemente traducida al español por R. CEÑAL.

gencias da, sin dejar huella, en el campo de la vida personal), es, sin embargo, unánime su acuerdo en señalar a Kierkegaard como roca en que mana este río. El enigmático danés, de resonancia sensacional en sus días de Copenhague, por emitir su voz desde lo profundo de un espíritu personalísimo, agitado por reacciones extremas y situado al fin en un plano de religiosidad violenta y rebelde a toda jerarquía, pasó inadvertido casi del todo e ignorado en la Europa de la segunda mitad décimonónica [3]. Poco antes de la guerra mundial reapareció en nuestro mundo, y hoy su nombre va inseparablemente unido a esa palabra *existencia*, sembrada a voleo en la literatura filosófica de hoy.

No es tarea difícil señalar el proceso genético de la actitud existencialista en Kierkegaard. Poseemos, para realizarla, un magnífico tesoro: su diario de 1834 a 1855, que revela, más que sus obras, el sentido auténtico de su proceso íntimo espiritual.

Kierkegaard inició su vida filosófica en el clima hegeliano creado en Dinamarca [4], principalmente por J. L. Heiberg (1791-1860), que por medio de disertaciones, obras, por su revista *Perseus* y hasta por sus poesías difundió eficazmente el hegelianismo en su patria. Martensen (1808-1884), por su parte, propagó el hegelianismo religioso. Pero no tardó mucho en levantarse la reacción. F. C. Silbern (1785-1872) inició en 1830 una resuelta crítica contra Hegel. El profesor de Copenhague, no muy eficaz por su estilo prolijo y poco diáfano, encontró una valiosa ayuda en un amigo suyo, el poeta y filósofo P. M. Moller (1794-1838), influenciados los dos por el marcado individualismo de Treschow; con ambos, y sobre todo con Moller, estuvo relacionado Kierkegaard, quien dedicó a éste, con muestras de admiración entusiasta, la obra *El concepto de angustia* [5].

Kierkegaard, en 1836 no conocía a Hegel sino de segunda mano, por referencias de Heiberg y Martensen y también, aunque menos, de Erdmann y Nielsen. Pero para entonces su antihegelianismo estaba en marcha. Con todo, los escritos de su primer estadio estético, hasta 1846,

---

[3] Así suele afirmarse. Con todo, Kierkegaard siguió influyendo en su patria (por ejemplo, en Jacobsen, Ibsen), y fueron varios los estudios serios que se le dedicaron, por ejemplo los de Bärthold (1873), Bandes (1877), Peterson (1877), Rudin (1880), Höffding (1892), etc. Pero es verdad que no tuvo con mucho la resonancia de hoy; sólo fué un personaje individual digno de estudio.

[4] Un breve esquema de la evolución filosófica en Dinamarca por esta época se encuentra en Ueberweg-Oesterreich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Fünfter Teil, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1928, págs. 259 y ss.

[5] Sobre estos antecedentes inmediatos, véase H. Hoeffding, *Sören Kierkegaard*, trad. de F. Vela. Madrid. Introducción, II, págs. 28 y ss.

no acusan todavía esta oposición; más bien habríase de calificarlos como obra de un adepto de Hegel. Pero bien observa Geismar que la técnica pseudónima empleada en ellos revela desacuerdo entre el autor real y lo que los libros pudieran denunciar respecto a su ideología [6].

El verdadero origen del antihegelianismo kierkegaardiano no estuvo, con todo, en el ambiente: la fuente brotaba de dentro. El diario de los años anteriores a las primeras publicaciones (lo comenzó en 1834) lleva trazados con pulso firme rasgos que patentizan un espíritu muy distante de las abstracciones esencialistas de Hegel. Kierkegaard nació virtualmente antihegeliano; se lo exigió su temperamento, sin que con esto queramos afirmar que las ideas proclamadas por el gran solitario fueran meras reacciones de una afectividad excitada por la amargura. Enfermizo él y sensibilísimo, replegado como por instinto sobre sí mismo, a pesar de sus conatos de mundanidad entretenida en juegos y ociosas charlas y representaciones dramáticas; educado en pesada soledad junto a un padre reservado y oprimido por preocupaciones religiosas absorbentes; dotado de ingenio dialéctico y sutil parecía Sören K. destinado a vivir en apego estrechísimo a sí mismo, sin poder desprenderse de la percepción directa vivísima de su interior angustiado, ni prescindir en momento alguno de su propia personalidad, que, en concreción individual y plenísima realidad existencial, estaba siempre presente, tanto en las vivencias vulgares y comunes a todos como en las experiencias exclusiva y típicamente propias y en las más elevadas especulaciones.

Una solución de los problemas de la vida a base de una idea abstracta en realización, no podía satisfacerle; no buscaba la verdad, así, indeterminada, y menos la absoluta, sino su propia verdad personal y una idea que le fuese vida o muerte. Y una idea así no podía ser fruto de la unidad racional de un sistema, sino sólo de la experiencia directa individual, fuente única de verdad viva, por lo mismo que es la concreción real única de la existencia. No podemos detenernos a describir ni aun sucintamente los estadios—estético, ético, religioso y cristiano—por que fué desarrollándose su personalidad [7]. Nos limitaremos a entresacar

---

[6] GEISMAR, *Kierkegaard*, art. en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* zw. Aufl., III, pág. 747.

[7] GEISMAR, *La personnalité de Kierkegaard en Revue de Mét. et de Morale*, 40 (1933), págs. 137 y ss. El artículo es un resumen de conferencias dadas en París por el autor. Una breve pero completa caracterización de Kierkegaard ha hecho A. GRIEVE en *Enciclopediae of Religion and Ethics*. Vol. VII.

de las páginas de su diario unas pocas expresiones que nos den el tono y el timbre de las vibraciones de su espíritu.

A sus veintidós años escribía en el diario estas líneas, que encauzan ya definitivamente la corriente vital de Kierkegaard:

"Lo que yo realmente necesito es ponerme en claro conmigo mismo, saber *qué debo hacer*. La cuestión no es para mí lo que debo conocer—si se prescinde de que a todo hacer tiene que preceder un conocer—; más bien se trata de comprender mi destino: que yo vea lo que la Divinidad quiere realmente de mí; se trata de encontrar una verdad, y *para mí la verdad es encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir*. ¿De qué me serviría descubrir una verdad llamada objetiva... si *para mí mismo y para mi vida* no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesitaría sería llevar una *plena existencia humana* en lugar de una vida meramente cognoscitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por base un algo llamado objetivo, un algo, que no es mío propio, sino que se fundaría sobre algo fuertemente ligado a la raíz profunda de mi existencia, por la cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros. He aquí lo *que necesito y, por consiguiente, a lo que aspiro*."

En otros textos es de simple fidelidad científica advertir a quién corresponden los subrayados del párrafo transcrito; en éste es necesidad que sepa el lector que el subrayado en las líneas es de Kierkegaard mismo, porque esa variedad gráfica, introducida por su autor, indica dónde acentuaba él sus expresiones, y nos señala como con el dedo la dirección marcadísima del pensamiento de Kierkegaard hacia lo personal y lo existencial en tonalidades intensísimas.

El 14 de junio de 1839, cuando ya casi estaba en sazón su antihegelianismo, anotaba acerbamente estas reflexiones sobre uno de los conceptos fundamentales de Hegel:

"Que sea posible mediar las oposiciones relativas, lo sabíamos sin necesidad de Hegel; pero que las oposiciones absolutas deban ser mediadas, es una pretensión a la que se resistirá la personalidad por toda la eternidad, durante la cual repetirá ella su dilema eterno, ser o no ser; tal es la cuestión."

Una posición humanista tan personal y real alumbró las esperanzas de Kierkegaard cuando oyó decir que Schelling pretendía en la Universidad de Berlín sustituir la filosofía de Hegel con una nueva, más alta y más positiva. Kierkegaard se trasladó en 1841 a la capital de Prusia a escuchar los acentos de la buena nueva. Consigna así en el diario sus impresiones:

"Estoy contento, inefablemente contento, de haber escuchado la segunda lección de Schelling. Durante mucho tiempo he gemido y las ideas han estado gritando calladamente dentro de mí durante mucho tiempo; cuando pronunció la palabra "realidad", "relación de la filosofía con la realidad", brincó alegremente el fruto del pensamiento en mí como en Isabel. Recuerdo exactamente casi todas las palabras que dijo desde este momento. Tal vez aquí haya claridad. Esta única palabra me evoca todos mis sufrimientos y dolores filosóficos."

El optimismo emanado de emociones tan intensas iba a sufrir un desengaño: Schelling no acababa de establecer contacto, el contacto íntimo y real ansiado, con la realidad. Kierkegaard escribía meses después a su hermano: "Querido Pedro, Schelling es un horrible charlatán." En 1842, antes de terminar el curso, se hallaba, defraudado, de vuelta en Copenhague.

Aun siendo tan violenta la reacción existencialista de Kierkegaard contra el esencialismo abstracto y absoluto de Hegel, no es posible entender a aquél sin conocer a éste, cuya huella quedó indeleblemente marcada en el espíritu, y, por consiguiente, en los escritos del danés. Caso típico de ello, no ya meramente científico, sino embebido en las intimidades más personales de Sören, es el de la ruptura de sus relaciones con Regina Olsen. Se planteó el caso en ideología netamente hegeliana. Es este un episodio céntrico para interpretar la trama enredada de la psicología del filósifo danés [8]. Desde las primeras obras de Kierkegaard hasta las últimas, en lo estético, en lo moral y en lo religioso es posible advertir el influjo positivo de Hegel, bien sea en la problemática, bien en la ideología, o bien, al menos, en la terminología [9].

No sólo Hegel continuó influyendo en el existencialista; es menester reconocer también las huellas de Schelling y Trendelenburg: siempre lamentó no haber podido asistir con más asiduidad a las lecciones de este último, a quien debía, confiesa, más beneficios que a otro filósofo moderno alguno.

Carlos Enrique Marx nació en Tréveris el 5 de mayo de 1818. Es, pues, en cronología ligeramente posterior a Sören Kierkegaard, nacido

---

[8] Cfr. TH. Preiss, *A propos de Kierkegaard* en *Revue d'Histoire et de Phil. religieuse*. 16 (1936), 46 y ss.

[9] J. Wahl, *Hegel et Kierkegaard* en *Revue Philosophique*, 112 (1931), 321. Es un estudio magnífico que detalla la evolución de Kierkegaard en torno a Hegel, tal cual de su diario y de sus libros puede deducirse. Nótese que Wahl es uno de los mejores especialistas en la materia, como bien lo acreditan sus *Etudes kierkegaardiennes* (París, Aubier, 1938).

también un 5 de mayo, el de 1813. Culturalmente, bien puede considerárseles a ambos como contemporáneos en la estricta acepción de la palabra; por ello, una interpretación historicista de los acontecimientos humanos no puede menos de aproximar el existencialismo y el marxismo, y tratar de buscar la razón histórica de sus coincidencias, si las hubiere, y de sus diferencias, que, a ojos vistas, deben admitirse.

La profesión paterna decidió la primera orientación de los estudios de Marx, quien, terminada su formación liceal en Tréveris el año 1835, emprendió el otoño de ese mismo año en Bona los estudios jurídicos. En julio de 1836 declaraba su padre formalmente su voluntad de que su hijo Carlos, en relaciones ya con Jenny de Westfalia, continuase los estudios en la Universidad de Berlín. La antipatía de Carlos hacia la capital de Prusia, el hegelianismo allí predominante, que le era desconocido, y, por lo mismo, le retraía; además, la dura circunstancia de la ausencia y lejanía de su amada hace comprensible la apatía inicial de Marx y su desaplicación a los estudios de aquella Universidad, en que fué inscrito el 22 de octubre de 1836.

El camino marcado por las tradiciones familiares no seguía las directrices que espontáneamente emanaban del temperamento de Marx. La jurisprudencia no le interesaba, si bien reconocía la obligación de dedicarse a ella. En una amplísima carta escrita a su padre el 10 de noviembre de 1837 declaraba sin rodeos la fuerza violenta de su interior, inclinado indeclinablemente a la Historia y a la Filosofía. Su afición era ya obsesionante pasión. Estudiaba con desorden, con ansias trasnochadoras, en que se consumieron sus fuerzas y se revolvió de arriba abajo su ideología toda hasta verse precisado, por una parte, a construir un nuevo sistema metafísico, y a pedir, por otra parte, a sus padres permiso para retirarse a descansar. Gravísimo fué el disgusto del jurisperito de Tréveris, que en esta actividad de su hijo Carlos empezaba a ver manifiestamente al "demonio" que siempre había barruntado en él. Carlos continuó en Berlín sus estudios histórico-filosóficos, envuelto ya, indudablemente, en la órbita hegeliana. En 1838 murió el padre. Durante los tres años que Carlos estudió todavía en Berlín fué captado por el círculo de los neohegelianos, pronunciado ya como de la izquierda hegeliana en lo político y en lo religioso: era indudable el influjo de D. Strauss y A. Ruge. Carlos, a los veinte años, resultaba ya el animador del club neohegeliano, donde recibió orientaciones profundas y eficaces de Bruno Bauer y Federico Köppen.

Desde este momento comienza a actuar dinámicamente el "demonio"

encerrado en Marx. Las perspectivas de Berlín, a donde el ministro prusiano Eichhorn había llamado al anciano Schelling para dar el golpe de muerte a los hegelianos, eran poco favorables a Marx. Decidido éste, por inspiración de Bruno Bauer, que la poseía ya, a lograr una cátedra en la Universidad de Bona, para juntos propagar sus ideologías, optó por doctorarse en una Universidad no prusiana y solicitar luego en Bona, con fáciles trámites, que se le permitiese profesar desde la cátedra enseñanzas libres.

Efectivamente, el 15 de abril de 1841 recibió la investidura de doctor en la Universidad de Jena, presentando, en ausencia, una tesis sobre las diferencias entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.

Notemos una coincidencia, que señala los ámbitos en que se movían en este momento los espíritus de Marx y Kierkegaard: mientras éste venía desde Copenhague, ansiosamente como declarado antihegeliano, a escuchar las lecciones de Schelling, huía aquél del nuevo ambiente berlinés por hegeliano extremista.

Pero en 1841 también Bruno Bauer hubo de abandonar su cátedra de Bona, y los planes de Marx cayeron a tierra. No interesa a nuestro estudio seguir al paso toda la trayectoria del proceso vital de Marx en sus circunstancias políticas y publicistas de esta época.

Este año de 1841 publicó L. Feuerbach su libro sobre el cristianismo [10]. Las discusiones suscitadas en torno a la Biblia y a Jesús por las críticas de Strauss y B. Bauer, con la consiguiente agitación en el ambiente religioso, cultural y aun político sacaron a primer plano el problema religioso visto desde la filosofía hegeliana aceptada o negada. Feuerbach criticaba, junto con el cristianismo, la actitud fundamental de Hegel: marcaba una acentuada reacción contra la pseudoteología y pseudomística del filósofo y afirmaba, en fuerte contraste, un realismo absoluto, que, extremado y extralimitado, confinaba, si ya no se confundía con el materialismo

En otra parte hemos esquematizado las ideas principales del libro [11], y nos bastará con poner de relieve su intenso humanismo. Feuerbach exigía concentración total en la antropología como en ciencia suprema, interpretando al hombre, categoría absolutamente suprema, en

---

[10] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1841. No hemos podido manejar el texto alemán de la obra, sino su traducción francesa: *L'essence du christianisme*. Citaremos oportunamente algunos textos de esta obra, por no ser ella tan conocida.

[11] Véase nuestro artículo *El hombre nuevo de Carlos Marx después de un siglo (1844-1944)*, publicado en *Razón y Fe*. 130 (1944), 475 y ss.

sentido materialista. Base única para toda solución del problema religioso y filosófico, había de ser la inmanencia radical, que impone al hombre prohibición terminante de superar al hombre en ningún caso. Resultado último, un racionalismo radical en religión, que se traducía en irreligiosidad y negación de toda religión, no ya sobrenatural (téngase presente que Feuerbach en su libro trataba de explicar la esencia del cristianismo) sino también natural.

La lectura de este libro es la que dió a luz plenamente la verdadera personalidad de Marx. La obra, que impresionó vivamente la opinión contemporánea, fué leída por Marx entre 1842 y 1843, y, en lo fundamental, sus conclusiones fueron aceptadas por él, como lo reconoció expresamente más tarde en su obra *La Sagrada Familia* [12].

Un temperamento personalísimo y violento como el de Marx no podía ser mero repetidor de ideas ajenas: las de Feuerbach adquirieron en su espíritu relieve destacadísimo, fueron llevadas radicalmente hasta las últimas consecuencias y tomaron en el extremo un sentido que no era el marcado por Feuerbach, sino casi antagónico.

Contra lo que se hubiera podido sospechar del temperamento impetuoso y explosivamente expansivo de Marx, tuvo aguante para no dar muestras públicas de la metamorfosis obrada hasta marzo de 1844, cuando se lograba la primera madurez del nuevo filósofo. Marx, condenado ya al destierro, y Ruge habían planeado, venciendo innumerables dificultades, una revista, *Anales Franco-Alemanes,* destinada a provocar y sostener un gran movimiento internacional que diese cuerpo y existencia real a los ideales revolucionarios de sus progenitores. Es significativa la insistencia con que Marx solicitó la colaboración de Feuerbach para la nueva revista, por ver en él precisamente el reverso de Schelling, un adversario legítimo, necesario y natural de él. No accedió Feuerbach, que también se había trazado su itinerario personal.

Los *Anales* murieron recién nacidos ante la implacable guerra de bloqueo que el Estado prusiano les declaró: el único cuaderno que llegó a publicarse, un cuaderno doble con las dos primeras entregas, apareció en París en marzo de 1844, y en él iban incluídos dos ensayos de Marx, aparentemente distanciados entre sí, de juzgar por el contenido de los títulos, pero en realidad íntimamente unidos, como

---

[12] Esta obra la publicó juntamente con Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* 1845. Engels califica así la obra: "Crítica satírica del idealismo filosófico alemán de la época que revistió en sus postrimerías una modalidad extraviada, alucinada." Engels mismo reconoció la impresión producida por el libro de Feuerbach al decir que se encontraron con que todos eran feuerbachianos.

que los dos constituían el primer síntoma de la transformación obrada en su autor por influjo de la decidida antropología feuerbachiana. Los artículos se titulaban: *Introducción a una Crítica del Derecho en Hegel* y *La cuestión judía*.

En ellos está ya asentado el socialismo de Marx contra el estatismo de Hegel, y se indica suficientemente el proceso lógico que, arrancando directa e inmediatamente de Feuerbach, había de condensarse en el sistema social de Marx, expuesto en *La Sagrada Familia* (1845), *Tesis sobre Feuerbach*, *Miseria de la Filosofía* (1847), y, finalmente, en el *Manifiesto Comunista* (1848) [13]: la teoría económica marxista, de tanto influjo en la sistematización socialista, es posterior y plasmó en definitiva en la última edición de *El Capital*, pero se basamenta en la concepción antropológica iniciada en 1844.

Las nuevas tendencias de Marx marcan una actitud violentamente reaccionaria contra Hegel. Marx se convierte ahora en filósofo del hombre concreto, físico y real, con una concreción material, sintetizada en lo económico: es el extremo opuesto al idealismo hegeliano. Con todo, aun en ese mismo extremismo denodado resulta Marx, en algunos aspectos, un Hegel traspuesto del mundo ideal, esencialista, al mundo real, existencial de la sociedad humana.

Con lo expuesto hemos logrado hacer coincidir y cruzarse los caminos de Marx y Kierkegaard. Ambos iniciaron su vida filosófica en la escuela hegeliana. Ambos, por la fuerza de su mismo temperamento, se sintieron retraídos del esencialismo teorizante, despegado de la realidad expuesto por el idealista alemán, y arrastrados hacia una filosofía realista, concretada en un humanismo vivo existencial. ¿Será el caso Kierkegaard-Marx uno más que confirma el historismo de nuestros días?

II

Un estudio objetivo de las ideas fundamentales que constituyen el nervio de las ideologías existencialista y marxista, al mismo tiempo que de las raíces de donde surgieron sus coincidencias y sus divergencias, podrá darnos adecuada respuesta a la pregunta,

Ciertamente, es coincidencia fundamental ya en las fuentes mismas

[13] *Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de misère de Proudhon.* Bruxelles, 1847. Esta obra no fué editada en alemán hasta 1885. *Manifest der kommunistischen Partei.* London, 1848. Este escrito salió anónimo, pero lo habían redactado Marx y Engels.

del existencialismo y del marxismo el que ambos hayan brotado por reacción contra el hegelianismo y lleven un contenido intensamente humano.

Ya Feuerbach había humanizado radicalmente su filosofía, al aseverar que la verdad es el hombre mismo, la vida, y no la razón abstracta: el principio de la filosofía es un ser real, el más real de todos, el ser real por excelencia, el hombre, resultando así la filosofía y la teología una verdadera antropología [14]. Marx aceptó la crítica de Hegel en que estos principios se basaban, no menos que la orientación positiva en ellos marcada hacia el hombre real, pero instituyó, a su vez una crítica acerada de Feuerbach, y se encontró en la necesidad de superarlo para llegar al hombre totalmente concreto e inmanente. Se le hizo poco real el humanismo de Feuerbach, quien hablaba, por su parte, también de una esencia humana y de una humanidad abstracta, implicando por ello cierta trascendencia, en cuanto que se constituía como ideal del hombre, una humanidad esencial no encarnada en ningún existente.

Marx, para eliminar todo idealismo, puso como base de todas sus filosofías y de todas sus economías una definición del hombre burdamente realista: el hombre es un ser que tiene que comer, vestirse y habitar, y cifra en su misma realidad su sentido propio, el de la historia; en una palabra, el de todo el ser.

Encontramos, pues, en el fondo del marxismo al hombre en su concreta fisicidad, como sentido último de todo lo real. Hacia el hombre real se orientó también Kierkegaard, que nunca pudo comprender las abstracciones lógicas y quiméricas de quienes piensan de modo muy distinto en sus momentos de especulación y en los de la vida cotidiana y normal. El existencialismo de nuestros días sigue los mismos derroteros, centrados todos en el hombre existente en el cual quieren encontrar su sentido pleno y el de todos los seres. Para el existencialista

---

[14] En la introducción de su libro exponía así sus propósitos: "Dans la première partie je développe cette thèse: Que le vrai sens de la théologie est l'anthropologie; cela veut dire, qu'il y a identité entre les attributs de la nature divine et ceux de la nature humaine; et par conséquent, entre la personne divine et la personne humaine..." Loc. cit. pág. 71. No nos parece necesario dar los textos concretos de Marx en lo que a continuación vamos a decir de sus doctrinas. Nos parece estar dispensados de ello por el método que seguimos, donde hemos de tener en cuenta sólo las grandes directrices del pensamiento filosófico marxista. Para justificarlas en textos habríamos de ser excesivamente prolijos. En *Archives de Philosophie*, XV (1939), en el fascículo titulado *La Philosophie de Communisme* hay estudios muy orientadores sobre los fundamentos del marxismo. Citamos especialmente el siguiente: A. MARC, *Marx et Hegel*, págs. 145-173. Es también de interés, KOLOGRIWOF, *Metaphysik des Bolchevismus*. Salzburg, 1934.

actual toda la fflosofía es ciencia del hombre, intento de penetrar en sus misterios más hondos [15].

Con esto queda ulteriormente manifiesta también la coincidencia de ambos modos de pensar en rechazar, como fuente de conocimiento real, el abstractivo, esencialista, puramente ideológico. Ni Marx ni Kierkegaard podían respirar en aires tan altos: vivían inseparablemente inmergidos en lo estrictamente objetivo y viviente.

Por más que parezca extraño, hay coincidencia entre ambos, aun en la inquietud, elemento constitucional de la filosofía de Kierkegaard. Este hombre, ya por exigencia de una psicología melancólica envuelta en una trama familiar adusta y difícil, ya por instinto de penetración aguda en las decadencias de sus contemporáneos, tuvo una lacerante vivencia de la angustia interna y sintió, a la vez, en sí los beneficios de su punzante inquietud; por ello se creyó encargado, como de misión evangélica, de inquietar a los demás hombres, para sacarlos de la vulgaridad cotidiana y rastrera, fruto de una mundanidad innoble, a la altura de una vida más humana, más consciente de su flúida nada y de la necesidad de anclar en Dios supremo e inaccesible.

Marx no fué hombre de inquietud y angustia interiores, con la interioridad que caracterizó al Danés; no era tal su temperamento. Pero tuvo experiencia excepcional de la miseria en que vivía el hombre de su tiempo como efecto de una política y de una economía; ella engendró en su espíritu dolores angustiosos que le torturaron hondamente, y se tradujeron en un dinamismo social infatigable para hacer a los hombres conscientes de la degradación en que se encontraban y suscitar en ellos ansias de elevación a la dignidad que como a hombres les correspondía.

Ya Feuerbach había estudiado y enunciado con profundo acento la escisión producida en el interior del hombre. El hombre nunca puede desposeerse de sí mismo, y a sí mismo se lleva consigo en sus pensamientos y en sus ansias más elevadas; los héroes míticos y legendarios que finge, calificados como de especie superior, gozan de cualidades muy reales, que se observan de hecho entre los hombres vivos, individualizados, aunque quizá rebajadas del brillo que la fantasía les concede. Pero elevadas y reunidas en combinaciones sublimes, de las que cuidadosamente se elimina toda mengua, dan como resultado una esencia humana ideal, alejada, es verdad, de nuestra realidad miserable,

---

[15] JASPERS define así la filosofía: "Philosophie des Wagnis, in den unbetretbaren Grund menschlicher Selbstgewissheit zu dringen", *Philosophie*, B. I., *Philosophische Weltorientierung*, pág. VII.

pero envidiable. El hombre real, sujeto a mil debilidades y desgracias, pone con ello fuera de sí su propio ideal, lo personaliza luego y acaba por adorarlo [10]. He ahí una profundísima escisión entre el hombre real y el hombre idealizado por que suspira: aquél ha perdido la conciencia de su propia dignidad ingénita al transferirla a un ser ideal, exterior, proyección hacia fuera de una conciencia atormentada e insastifecha.

Carlos Marx admite, desde luego, con Feuerbach la enajenación que sufre el hombre de su tiempo; pero de nuevo, extremando su realismo materialista, no necesita para explicarla trascender el orden material económico: lo económico es precisamente el fundamento de la enajenación que sufre el hombre. Las circunstancias difíciles son las que hacen soñar al hombre en otra solución irreal mejor. Esa degradación envidiosa humana se cifra en el principio marxista de que el dinero se ha convertido en esencia del hombre, apetecida por el hombre: esa esencia extrínseca es la que adora el hombre.

Si Kierkegaard provoca en el hombre individual una inquietud interior angustiosa que le enfrente con su auténtica realidad que es la nada, para así restituirlo a un estado de elevación y dignificación por la práctica intensa de un cristianismo depurado de toda mundanidad. Marx, por su parte, provoca en el interior del hombre social y colectivo una lucha intestina destinada también a la restitución de la dignidad humana. El primer paso ha de ser el remedio de la situación económica. y para conseguirlo, la lucha entre el proletariado y la burguesía, la supresión violenta e inmediata de la moneda y de la propiedad privada.

Claro que Marx no da a esta inquietud y lucha social los alcances lógicos que el moderno existencialismo concede a la angustia como experiencia fundamental, reveladora del ser humano y de su destino. Pero, casi seguro, ni Kierkegaard mismo logró esas alturas lógicas y metafísicas de la existencia. En cambio, el devenir continuo e incontenible de todo ser, proclamado hoy como postulado o como ley ontológica ini-

[10] Dice textualmente Feuerbach en el primer capítulo (L'Homme considéré en général): "L'homme individuel ne peut point au delà de la nature humaine en général, et même quand'il imagine des individualités, des personnalités de ce qu'il appelle un... espèce supérieure il ne saurait faire abstraction de l'espèce humaine; de sorte que les qualités élémentaires qu'il prête aux personnages de ses rêves mystiques sont toujours les attributs très positifs, très réels qu'il a trouvés dans la nature humaine... L' homme, il est vrai, porte ainsi en lui même ce qu'il adore sous le nom de Dieu, de l'être suprême, mais non en lui comme individu. Aucun de tous les individus composant un genre, n'est égal en valeur à ce genre, ceci est une vérité assez banale dans l'histoire naturelle... La personne humaine tourmentée par les innombrables faiblesses et les défauts rebutans de son individualité, désire vivement d'en être delivrée, c'est à dire, de s'affranchis d'elle même. Voilà l'origine de toute sorte de religion, de foi religieuse, de culte divin." Loc. cit., pág. 111.

cial de la problemática existencialista, fué, a su modo, formulado en forma social y colectiva por Marx en la dialéctica materialista de la historia. Marx en esto se dejaba, conscientemente, influenciar por Hegel, cuya teoría metafísica de la dialéctica ideal traspuso a un orden material, verificado con exactitud en el proceso histórico social de la humanidad colectiva [17].

Son, por lo tanto, indudables las radicales afinidades entre el existencialismo y el marxismo, hasta poder, quizá, considerar a éste como una variante de aquél tomado en sentido no tan sistemático como nos lo proponen hoy un Heidegger o un Jaspers, por ejemplo. Marxismo y existencialismo en lo nuclear son, por lo que hace a su aspecto negativo, reacciones ante el esencialismo absoluto y, en consecuencia, en el aspecto positivo son filosofías esencialmente de lo concreto existente y, por lo mismo, también filosofías necesariamente antropológicas. Una vez dentro de la antropología, ambas encuentran al hombre derrocado de su ingénita dignidad, tratan de redimirlo provocando una lucha de características diferenciadas, cuyo objeto terminal es la restitución del hombre al puesto que le corresponde.

Pero no son menos indudables las diferencias antagónicas que median entre existencialismo y marxismo: de todo punto indispensable es señalarlas para juzgar en definitiva del valor de una interpretación exclusivamente historicista de la génesis, evolución y características de estas ideologías.

Precisamente, el problema de la alienación, que pocas líneas antes analizábamos, recibe en Kierkegaard y Marx una solución redicalmente

---

[17] Transcribimos un párrafo del prólogo de Marx a la tercera edición de *El Capital*: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma exterior en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda, tuve ya ocasión de criticar lo que había de mixtificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coinciden precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos insoportables, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en lanzarse sobre Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelshon se lanzaba sobre Spinoza en tiempo de Lessing: como sobre un "perro muerto". Por eso yo me declaré abiertamente discípulo de aquel gran pensador, llegando incluso a coquetear de vez en cuando, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mixtificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus modalidades generales. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida. No hay más que volverla del revés, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional."

opuesta. Feuerbach y Marx habían coincidido en reconocer a la Religión como sostenedora de la alienación humana. Para Feuerbach se reduce la religión a simple conciencia o conocimiento que de la esencia humana tiene el hombre [18]; Dios, por consiguiente, es la esencia misma del hombre considerada como verdad absoluta, es la idealización personificada del hombre; saber de Dios, tener conciencia de él, vale tanto como saber de sí y tener conciencia de sí. Dios es manifestación del alma, explicación e interpretación del interior humano hacia fuera [19]. El hombre es el Dios del hombre, tal es el principio feuerbachiano de renovación universal [20]. Con esta divinización del hombre quería L. Feuerbach soldar la escisión interna del hombre.

Marx, extremista en esto como en todo lo demás, encuentra demasiado saturadas de teoremas estas doctrinas religiosas. Para él todo resulta mucho más sencillo: no hay más origen de la alienación que el económico, ni más idealización que la del dinero. La concepción religiosa es mera consagración de la alienación humana, provocada por la situación económica; en última instancia, es una mordaza puesta al proletario para que se resigne a su degradación. Desde los primeros atisbos de su concepción del nuevo hombre y de la religiosidad, lanzó al mercado mundial esa frase que había de hacer época: "la religión es el opio del pueblo". Con sólo que recobre el hombre conciencia de su propia dignidad, y ha de recobrarla con sólo que se transforme la situación económica, habrá desaparecido sin más toda religión.

Es decir, que el marxismo nace substancialmente ateo e irreligioso. Esto en Kierkegaard es inconcebible. Precisamente encontró éste en el cristianismo puro el remedio de la mundanidad humana: suscitó una

---

[18] "Je prouve que la religion est la conscience, la connaissance que l'homme a de l'essence humaine." Loc. cit., pág. 78. "La religion en général se trouve être identique avec l'être humain, avec l'essence humaine, avec la conscience humaine, cela veut dire avec la conscience que l'homme a de son être." Ib., pág. 104.

[19] "La science qu'un homme a de son Dieu, la conscience qu'il a de son Dieu, n'est qu'un autre nom pour désigner la science qu'il a de lui-même, la conscience qu'il a de son moi. Son Dieu, c'est son âme manifestée, son intérieur expliqué et interprété au dehors; son Dieu, c'est son caractère sans masque, son coeur dévoilé." Loc. cit., pág. 115. "L'homme qui s'est fait una idée, un idéal, si vous voulez, de sa nature essentielle, conclut nécéssairement de là a l'existence réelle de Dieu, qui, nous venons de le dire, est précisément cette nature essentielle humaine, mais représentée comme image dans des proportions gigantesques et transcendantes." Ib., pág. 120.

[20] En la conclusión de la obra se dice: "*Homo homini Deus est*, voilà le principe suprême de la pratique. L'homme doit être un dieu, ou si vous voulez le Dieu por l'homme. Avec la réalisation de cette thèse commence une nouvelle époque du développement humanitaire, et l'avenir aura définitivement rompu avec le passé; il n'y aura rien de commun entre un monde qui dit: 'Dieu, c'est le Dieu de l'homme', et un monde qui dit: "L'homme, c'est le Dieu de l'homme'". Loc. cit,, pág. 486.

angustia profundamente cristiana y extremó el purismo evangélico como ministro protestante, hasta declararse en rebeldía a su misma Iglesia, por hallarla excesivamente contemporizadora. El alma de Kierkegaard vivió enraizada en tierra religiosa y cristiana, y su filosofía, en realidad, más que nada era teología racional, que en la historia religiosa ha dado lugar a la teología dialéctica protestante.

En esto, es menester reconocerlo, el existencialismo moderno se ha desorientado no poco de sus fuentes: se ha hecho inmanente con exceso y no ha sabido salir del cerco humano, al menos en sus representantes típicos, aunque no podemos negar casos de cristianismo existencialista (G. Marcel, Berdiaeff, Zubiri, por citar algunos) de diversos matices.

El materialismo marxista provoca, por su parte, una nueva diferenciación entre él y las concepciones kierkegaardianas. El marxismo depotencia al hombre de su individuación y personalidad hasta reducirlo a simple componente de una masa amorfa abúlica e inconsciente, regida desde fuera. Para Marx, a pesar de sus tonos de dignificación proletaria, el individuo se pierde en la colectividad social, tiene simple valor de número sumando que afectará impersonalmente a la suma total, aumentando proporcionalmente el volumen y peso social. Por eso, la inquietud y angustia marxistas pierden el filo acerado propio del dolor personal y se convierten en arietes masivos, que golpean, no las paredes de un pecho, sino los muros de un castillo, el Estado burgués. El movimiento dialéctico en la historia socialista es de masas, de épocas y períodos. Por lo mismo, en sus intentos de salvar al hombre restituyéndole su dignidad y logrando la redención del proletariado oprimido, fracasa total y fatalmente: el hombre marxista pierde del hombre lo más humano: su dignidad personal y elevación moral.

En cambio, el existencialismo desde Kierkegaard es casi hasta exagerado en la percepción experimental directa y exclusiva del hombre, de cada hombre cual es en sí, centrando en cada individuo el sentido de su propio ser y de todo ser, interpretando desde cada persona su destino y el de todo ser con él relacionado. La angustia existencial es angustia del hombre-personal individual, consciente de sí y de su destino, empeñado en cumplir una misión personal que le fué entregada personalmente en el momento de ser puesto en la existencia (si bien no pocos existencialistas ignoran todo el valor personal y sobrehumano de esta puesta en existencia). El devenir existencialista tiene pleno lugar, con plenitud trágica, en cada individuo arrastrado desde el no ser, a través de este ser y no ser, al no ser definitivo en la muerte.

El hombre-masa, el hombre-persona serán dos modalidades diferenciales que harán imposible todo conato de confederación unitaria de marxismo y existencialismo, por más que ambos estén emparentados en su ascendencia antihegeliana. Marx combatió todo atisbo de trascendencia observado en Feuerbach, y, por su parte, encerró todo valor dentro del hombre, previamente despersonalizado, colectivizado. Kierkegaard partió de un espiritualismo radical, y desde entonces el existencialismo se debate incierto entre una excesiva trascendencia, cual la del Danés, y una hermética inmanencia humana profesada en general por el sistema existencialista. Pero nunca la inmanencia de éste podrá coincidir con la inmanencia materialista del socialismo. El marxismo cierra los caminos de la interioridad, porque en el interior humano no deja espacio espiritual en que penetrar y moverse. El existencialismo también los cierra, pero en sentido inverso; al hombre encerrado dentro de sí no se le franquea la salida; lo más podrá lanzarse de un *salto* misterioso y difícil hacia un algo supremo desconocido e inaccesible.

III

No es posible entender a los grandes hombres sin situarlos con exactitud en la época histórica en que duró su existir. En la historiografía moderna este principio ha tenido resonancia decisiva, y a su eco se han escrito las magníficas biografías psicológicas de hombres, desconocidos hasta hoy en la grandiosidad de su proyección por haberlos presentado en un escenario minúsculo privado de toda perspectiva. Con todo, si a ese aforismo se le quiere hacer enunciar como ley, que la historia hace al hombre, y que por eso es menester someter su vida a una minuciosa anatomía histórica, para que así conozcamos los elementos que la integraron, entonces se habrá introducido una fatal desviación en la interpretación de la eficiencia humana. Nunca se adivinará la grandeza de un hombre mientras no se conozca el curso que hasta él traía la historia y la trayectoria que, señalada por él, siguió en adelante. Tal es el verdadero alcance del principio historiográfico moderno.

Marx y Kierkegaard viven una misma época. Su vida traza una trayectoria similar, del hegelianismo al antihegelianismo. Ambos inician movimientos ideológicos de afinidades evidentes, que, sin duda, han correspondido a las exigencias de un tiempo concreto histórico, porque en realidad han tenido eficiencia grande, de extensión mayor o menor, pero de indudable profundidad. Diríanse dos hombres gemelos en sus

destinos vitales. Pero las afinidades quedan desvirtuadas por internas corrientes opuestas, que han arrastrado a los hombres en direcciones muy divergentes, dando como resultado un existencialismo y un marxismo, que tal como se encuentran de hecho en el mundo actual, apenas es posible emparentar ni comparar, si de su estadio presente no se sube por el cursó de la historia hasta sus mismas fuentes.

Una razón histórica que avanza a ciegas, imponiéndose indistintamente a cuantos hombres topa a su paso, arrollando todas las iniciativas individuales, nivelando irresistiblemente los accidentes con que en su camino tropieza, sin cambiar el itinerario ni por los ríos ni por los montes, porque todo lo llena y todo lo allana; no es una verdadera razón que explique la historia. En la historia hay ríos y hay montes, y es menester tener en cuenta los accidentes del terreno para saber su ruta. La historia ciega no hubiera sabido diferenciar un Marx y un Kierkegaard.

La verdadera historia fué que hombres dotados de numerosos valores personales, especificando, de un sentido fino de realidad y humanismo, se encontraron viviendo entre hombres cegados por la luminosidad de un idealismo ofuscante. Esos dos hombres, por fuerza de su propio ser, tuvieron que chocar y reaccionar humanamente contra ideologías inhumanas proclamando con acentos broncos o angustiosos la realidad humana y su sentido. Esa es la verdadera razón de la afinidad marxista-existencialista. Pero eran dos hombres de personalidad excepcionalmente dotada de características individuales que marcaron su huella indeleble en la obra que realizaron. Un Kierkegaard melancólico, sentimental, reconcentrado en sí, intensamente religioso, espiritual; un Marx dinámico, exterior, polémico, internacional, materialista y ateo. Esa es la verdadera razón histórica de las profundas distancias que median hoy entre el marxismo y el existencialismo.

El hombre, el de personalidad acusada y eficiente, es quien hace y dirige la historia. Sufrirá de la historia, claro está, nutriéndose, para su desarrollo integral de los alimentos que a su alcance encuentre, presentados por una cultura concreta de un mundo histórico vivido en un momento determinado. Pero, al fin, el hombre se impondrá a la historia, y ésta habrá de confiarse dúctil a su mano imperiosa. Y cuánto importa que ese hombre sea del todo consciente del verdadero puesto que en el mundo le corresponde: elevado sobre la materia, en compañía y trato íntimo con hombres como él, de camino hacia un destino supremo, inviolable, exacto, personalísimo.

J. ITURRIOZ, S. I.

Oña (Burgos).

ORTEGA GASSET Y SU PERSPECTIVA DE LA HISTORIA Y DE LA VIDA*

I.—LA ESPECTACULAR GENERACION DEL 98

En otra ocasión examinamos la filosofía de Federico Guillermo Nietzsche. Ni quisimos contentarnos con escudriñar esta filosofía en abstracto, químicamente pura; examinamos una filosofía vivida, realizada en un hombre de carne y hueso; es la perspectiva más apasionante que puede haber para un hombre, contemplar el espectáculo palpitante, de otra vida. Que al fin los filósofos, por ser tales, no dejamos de ser hombres.

Nuestra contemplación, por apasionante que fuera, resultó trágica, profundamente trágica. Como el cirujano coloca encima de la mesa de operaciones una vida auténtica, jadeante con la angustia de la enfermedad, y va abriendo con el bisturí los tejidos, apretando con pinzas las venas abiertas, separando las adherencias hasta que se encuentra con el secreto de una agonía, también a nosotros se nos encogió el corazón y nos faltó el aliento al ver aquel joven de veintidós años dotado de una sensibilidad estética finísima, de un corazón volcánico, de alma rabiosamente ansiosa de superación hasta el infinito, pero... todo ello fuera de camino, por buscarlo lejos de la verdad, yendo en zaga de los instintos de dominio que hay escondidos en todos. Y precisamente por esta contorsión antinatural a que sometió a su ser, le vimos con las entrañas despedazadas como otro Prometeo, frustrado en su afán de llegar al fuego divino; pero esta vez encadenado, sin esperanza de un retorno libertador.

Apartemos los ojos. Busquemos lejos de este horizonte psíquico. ¿No hay un espectáculo más plácido en el panorama de la filosofía?

---

* Conferencia pronunciada en *Balmesiana* (Barcelona) el día 28 de abril de 1945. Al principio se alude a dos conferencias sobre Nietzsche tenidas los días 18 y 21 de abril de 1944.

Sí; precisamente hay una filosofía que ha nacido entre artículos periodísticos y crítica de obras artísticas; y por este plácido ambiente que la ha mecido resulta una filosofía vistosa, casi diría espectacular.

Tiene la vistosidad de un estilo brillante; y un marcado carácter de exhibición, como ya lo observó en 1929 el eximio catedrático de la Universidad de Barcelona, D. Tomás Carreras y Artau [1].

Además, contribuye a darle un curioso aspecto llamativo el hecho de que su mismo autor nos asegure constantemente que en todas sus ideas se ha adelantado varios años a los pensadores europeos.

Una filosofía cuyas partes prenunciaban lo que luego nos plagiarían desde el extranjero, tiene todo el brillo de un espectáculo, algo así como una carrera de filósofos: no sólo el Estado, aun algunas Filosofías pueden tener un origen deportivo.

En el mismo prólogo de sus Obras, al comentar Ortega lo que es el eje de su filosofía, "yo soy yo y mi circunstancia", observa: "hoy [1943] han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fué pensada en español hacia 1914" [2].

Lo mismo sucedió con la relatividad de Einstein, prenunciada ya desde 1913 por Ortega [3]. Y de nuevo repite en *El tema de nuestro tiempo*: "En la introducción de mi primer Espectador, aparecido en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad, exponía yo brevemente esta doctrina, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad" [4].

Cuando Ortega empezó a ponderar los escritos de Dilthey allá en 1933, nos confiesa que al leerlos ha "experimentado la patética sorpresa" de ver que en sus propias obras ya había dicho tiempo atrás lo que entonces encontraba en las de Dilthey. Asimismo sucedió con sus prenuncios de crisis: "hoy todo el mundo habla de crisis, pero conviene recordar que esto fué dicho en 1921 y pensado en años anteriores" [5].

---

[1] CARRERAS ARTAU, TOMÁS, *Introducció a la Història del pensament filosofic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosófica*. Barcelona, 1931. *La filosofia com espectacle. El cas del Sr. J. Ortega y Gasset*, pág. 261. Reproduce un artículo periodístico publicado en la Prensa barcelonesa el 1 de junio de 1929 titulado también *La Filosofía como espectáculo*, que interesó entonces mucho al público.

[2] *Obras de José Ortega y Gasset*, tercera edición. Madrid, 1943, pág. XI-XII.

[3] *Obras*, pág. 878, nota: "Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo, que en *El Espectador*, I (1916), aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por la obra de Einstein, véase el apéndice."

[4] OBRAS, *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, pág. 906.

[5] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *El tema de nuestro tiempo*, § VII al fin; 3.ª edic. Ma-

Nada digamos de Heidegger, porque sobre él escribe: "Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan a veces con anterioridad de trece años en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad [...] se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914!" [6]. Y para demostrarlo copia toda una página de menuda letra con las ideas que ya le habían ocurrido a él muchos años antes que a Heidegger: "Por ejemplos [nos dice copiando] *Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él.* ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador*" [7].

Estos anhelos por estar al día, más aún, por adelantarse al pensamiento europeo, anhelos tan típicos de la generación del 98 (según confiesa Salaverría, el literato de entonces deseaba a cualquier precio ser el primero [8]), nos harán comprender mejor el sentido que se esconde en los más íntimos entresijos de un escrito orteguiano, cuyo mismo título *El tema de nuestro tiempo*, trasciende a aroma y afanes de europeización.

II.—EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

Fué en la inauguración universitaria del curso 1921-1922. Ortega quiso abrir sus clases de Metafísica en la Universidad Central imitando a Fichte, que en 1804 dió sus conferencias *sobre los rasgos de la época presente*.

Pero la diferencia entre los dos es profunda. Fichte, al hablar, está resentido de los hombres de la "época presente". En cambio, Ortega entiende por "nuestra época no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza" [9]. Horizontes nuevos, ímpetus de alcanzarlos e ir más lejos.

---

drid, 1934; pág. 105, nota. Esta nota ha sido suprimida en la 3.ª edición de las *Obras*. ¡Lástima que los editores, insensibles a estos finos rasgos psicológicos, nos priven del gusto de saborearlos!

[6] OBRAS, *Goethe desde dentro*, págs., 1402, 1403, nota.

[7] Ibíd., pág. 1403. No imagine el lector que hemos terminado las citas de estos curiosos casos. Si de cerca sigue la mentalidad que traslucen las obras de Ortega, se convencerá de ello.

[8] Así lo comenta ABAD C., *La literatura de hoy*, en *Razón y Fe*, 59 (1921), páginas 39-52. Comenta la obra autobiográfica de SALAVERRÍA, *La intimidad literaria*: "El ensueño, el ansia desapoderada del literato moderno, viene a decir Salaverría, es triunfar, llegar, ser el *primero*" (pág. 39). ¿A costa de qué medios? Véase ahí la respuesta de Salaverría...

[9] *El tema de nuestro tiempo*, editado en OBRAS, pág. 833.

¿Cuál es el tema de nuestro tiempo?—se pregunta Ortega. Ante todo, es un tema "beligerante que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación" [10], plan realmente ambicioso: "destrucción del pasado" y "su radical superación". Pero ¿cómo lograrlo? Este es el problema. ¿Cómo se destruye un pasado y cómo se lo supera?

Es preciso conocer este pasado que se intenta superar y destruir; sin conocerlo, mal podríamos arrinconarlo. Ortega describe este pasado con sólo dos rasgos, con dos palabras, que precisamente por ser breves han de tener por fuerza un carácter esquemático, incompleto, de caricatura; pero que expresan cierto promedio o ambiente general de algunas filosofías emanadas del siglo XIX. Y estos dos rasgos son *relativismo* y *racionalismo*.

Esta es la herencia que la filosofía postkantiana nos ha legado: por una parte, una fuerte corriente relativista, posición decadente de semiescéptico que desconfía hallar la verdad: todo es relativo. En el extremo opuesto, en fuerte lucha contra el relativismo, otro *ismo* no menos exagerado: el racionalismo, tipo Descartes. Para el racionalismo es fácil elevar gigantescas construcciones abstractas: si responden o no a la experiencia, esto ya es otro asunto.

Examinemos despacio cada uno de estos dos rasgos, con palabras del mismo Ortega. Dice así: "La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la Historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como *verdad* la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro?" [11]. El relativismo contesta: "*La* verdad [...] no existe; no hay más que verdades *relativas* a la condición de cada sujeto" [12].

¿Qué dice Ortega de esta primera actitud, de la del relativismo? La rechaza resueltamente: sus palabras muestran decisión: "si no existe la verdad [dice], no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio" [13]. Además "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida" [14].

---

10 Ibíd.
11 O. c., pág. 842.
12 Ibíd.
13 Ibíd.
14 Ibíd.

Al oír estas valientes palabras de Ortega, tan ponderadas y penetrantes, de crítica contra el relativismo, resuena en nosotros un eco de asentimiento pleno: el relativismo es escepticismo, y por tanto se destruye a sí mismo absurdamente, mutila hasta la misma vida humana, y finalmente se convierte en imposible. Grabemos bien en nuestro recuerdo estas tajantes afirmaciones de Ortega. Necesitaremos recordarlas dentro de poco.

Pero ahora dirijámonos al extremo opuesto: examinemos el otro rasgo que la filosofía actual ha heredado de las especulaciones postkantianas: es el racionalismo.

El racionalismo quiere salvar la verdad; pero "para salvar la verdad [dice Ortega], renuncia a la vida" [15]. Separa la verdad, de la historia. Imagina que puede construir en el vacío, sin ninguna sujeción al tiempo, a la historia del hombre que evoluciona; y fracasa este racionalismo, como el relativismo. Es la audacia de Descartes cuando "decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio" [16].

Ortega, pues, declara rechazar también el racionalismo. Porque el racionalismo no tiene en cuenta todos los otros factores psíquicos humanos, o sea vitales, que intervienen en el hombre hasta que éste llega a la formulación lógica de los sistemas filosóficos.

Por consiguiente (concluye Ortega) "no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital" [17]. Ni racionalismo ni relativismo: "ni el absolutismo racionalista—que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo que salva la vida evaporando la razón. La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos" [18].

Con estas tajantes afirmaciones termina Ortega el apartado III, previo a la solución del problema.

Ya comprendemos su posición, porque realmente tan contradictorio, tan antihumano y tan falso es un relativismo a estilo de Hume, como un racionalismo a estilo de Espinosa o Hegel.

---

[15] Ibid.
[16] O. c., pág. 844.
[17] O. c., pág. 847.
[18] O. c., pág. 846.

Con todo, hasta aquí no nos ha dado todavía Ortega una aportación propiamente nueva en el terreno filosófico fuera de la afirmación de que ésta es la tendencia de nuestra época, el tema de nuestro tiempo—dice él—reacción contra el relativismo, tanto como contra el racionalismo.

Pero, ¿cuál es la solución positiva del dilema planteado? Este es el punto de la dificultad; ¿qué actitud tomar para escapar simultáneamente a los extremos, relativismo y racionalismo? Aquí ha de lucir su filosofía Ortega, si algo tiene de original en ella.

Y precisamente al ir a tratar este punto,... ¡viene el desencanto! El lector u oyente que hasta aquí ha seguido las rápidas y chispeantes expresiones orteguianas, tan típicas de su brillante estilo, que derriban racionalismo y relativismo como el Caballero de la Blanca Luna al pobre Rocinante y a D. Quijote, al presenciar, digo, esta brillante acometida, concibe uno esperanza en el héroe; y de repente... se eclipsa este héroe, como el bachiller Sansón Carrasco.

Ni racionalismo que excluya la vida, ni relativismo vital que excluya la razón. Bien; pero entonces, ¿qué? *Raciovitalismo*, nos dice. Este es el tema de nuestro tiempo, la *razón vital*.

¿Qué es esto de la "razón vital"? ¿Qué solución aporta al problema planteado? Sigamos atentamente las palabras del propio Ortega. Que nos lo explique él mismo.

III. RACIOVITALISMO

La palabra "vida" es equívoca. Cuando digo mi "vida", puedo entender mi "ser", porque si no vivo, pierdo el ser. En este sentido no hay para mí nada tan íntimo como la vida; porque no habrá nunca para ningún ser nada tan intrínseco, tan propio, como su propio ser. En este sentido también es exacto decir que cada ser ha de someter toda su actividad a su propia vida, es decir, ha de someter su actividad a desarrollar, a perfeccionar su propia vida. Esto es evidentísimo; sólo al antinómico Kant se le pudo ocurrir separar la felicidad, de la perfección moral de la propia vida u obligación. Pero este conato ha sido enteramente estéril. Perfección última (o moral) del propio ser y perfección vital están trabadas indisolublemente. En este sentido que acabamos de dar a la palabra "vida", tomándola como sinónima de "nuestro ser", es exacto afirmar que nuestra actividad, cualquiera que sea, va dirigida y supeditada a la propia "vida". En este sentido, todos somos y debemos ser "vitalistas".

Pero podemos tomar también la palabra "vida" en un sentido ente-

ramente diverso, no como sinónima de "nuestro ser", sino como equivalente de "una parte de nuestro ser", y por cierto la parte inferior, sensible, que es la que más aparentemente cambia, que está constantemente en movimiento del modo más aparatoso. Como el signo de vivir es moverse, quizá por esto fácilmente tomamos a veces por "vida" este perpetuo bullir de los sentidos, con las tendencias, sentimientos y emociones que se suscitan en el alma, junto con ciertos impulsos pasionales que acompañan esta vida inferior frecuentemente.

Ahora bien, para resolver el conflicto tan claramente planteado entre dos exageraciones que son el relativismo de la vida inferior y el racionalismo de una vida meramente superior, cortada de sus enganches reales, parece que los oyentes de Ortega que en 1921 atendían a su conferencia universitaria, espontáneamente esperarían que Ortega concluyese triunfante: *raciovitalismo* es dar su verdadero sitio a la vida *tomada en su sentido pleno*, es decir, como el propio "ser"; y como que en el propio ser humano hay a la vez "razón", parte superior que la ennoblece por encima del bruto, pero además "vida inferior" que es totalmente imprescindible, de aquí que la destrucción de los dos *ismos* extremos, relativismo y racionalismo, sea una razón vital, es decir, un recto ejercicio de la razón según la realidad de lo que es la vida humana, que no es la del ángel ni la de la bestia: ni pura razón ni puro impulso espontáneo, sino difícil armonía de los dos. Es decir, ni el racionalismo de Espinosa, Kant o Hegel, ni el empirismo de Hume, Hobbes o Comte. Y así desarrollando la vida inferior según la sujeción a la razón, obtener la plena sujeción de toda la actividad humana a su plena vida, total, integral, de todo el hombre armónicamente perfeccionado. Así lo dice la filosofía cristiana, para la que toda actividad humana ha de cooperar a la perfección de la propia vida, es decir, de la totalidad armónica de todo el propio ser.

Pues bien, si los oyentes de 1921 creyeron que Ortega daría este esperado desenlace a la solución de la antinomia planteada previamente, erraron de medio a medio y se llevarían el mayor desengaño. Porque lo que defenderá implacablemente Ortega como conclusión de su conferencia, es la sujeción de la razón a la "vida", entendiendo por "vida" no la "vida total y armónica del hombre", la que incluya la *jerarquía superior de las funciones que en ella son superiores o racionales*, sino al revés, el predominio de la vida espontánea o inferior, es decir, de la que más aparatosamente nos aparece con sus elementos bióticos bien conocidos desde Nietzsche [19].

[19] En la pág. 847 de las OBRAS se ha suprimido una nota que constaba en la 3.ª edición de *El tema de nuestro tiempo*, pág. 56, y que decía así: "La ciencia de la

Copiemos una frase de Ortega: "El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, superditarla a lo espontáneo" [20]. ¿Qué se entiende por espontáneo? Todos los que conocen la filosofía de Nietzsche saben bien qué entiende éste por *Dioniso*... Pues bien, prosigue Ortega: el hombre del presente "no niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía [...]. Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez Dionysos—decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas" [21].

Realmente ha salido profeta Nietzsche; quizá pocas veces en el decurso de la Historia se han registrado en tanta cantidad como en nuestro siglo y en nuestras guerras los actos brutales de aplastar al inocente, al débil, al desarmado; esto se dejaba para los bárbaros, y se avergonzaban de ello los civilizados. Ahora no, son estos mismos salvajes civilizados quienes someten la razón al supremo dominio del impulso vital, de Dioniso. ¡Este ha sido con toda exactitud el tema de nuestro tiempo!

No hay que imaginarse que Ortega llevó a sus oyentes de repente a esta conclusión nietzscheana que aparece en la página 859; ¡imposible! Se hubieran rebelado contra la degeneración envilecedora de Nietzsche. Los llevó poco a poco, muy cautamente, anestesiando paulatinamente sus nobles rebeldías de hombre que no quiere someter la supremacía de su razón a los impulsos bióticos.

Primero, a partir del punto en que hemos dejado el razonamiento orteguiano antes de dar este salto (pág. 846), afirma "el carácter verídico del pensamiento" [22], y que tiene el "fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad" [23]; todo

---

vida, el *logos* del *bias* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la *lógica*" (el original no está subrayado). ¿En qué sentido la lógica depende de la vida? ¿En un sentido *extrínseco*, es decir, que sin vivir no habría enunciados de lógica y, por tanto, que de *hecho* influirán mucho los lances de la vida humana en su lógica, o bien se dice en un sentido *intrínseco*, como si valiese de *derecho* una deducción lógica mientras dura un acto vital solo? Si este segundo sentido (como parece desprenderse de todo el resto de la obra orteguiana) es el que tiene el texto, ¿no siente el lector tentaciones de risa al ver que pretenden imponerle esta sujeción de su pensar, con el pretexto de la vida?

[20] O. c., pág. 859.

[21] Ibid.

[22] O. c., pág. 848.

[23] Ibid. En este tono tranquilizador sigue hablando durante todo el § IV: "No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero nos lle-

lo cual es verdaderísimo, y hasta resulta ejemplar la refutación que hace Ortega del relativismo, con estas palabras: "Cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación" [24]. Así, ni más ni menos.

Pero pronto empieza la media vuelta, lentamente, en el apartado V; bajo pretexto de que la "cultura", fenómeno vital, subjetivo, al desarrollarse quiere que se le sujete la "vida", y que al fin será la "vida" quien se impondrá a la cultura, llega así al apartado VI, en que ya sin rebozo desemboca en el biotismo de Nietzsche. Sigamos atentamente el pensamiento orteguiano y aun sus mismas palabras.

Hay en la Historia dos tipos opuestos, dos caricaturas de hombre, que Ortega llama Sócrates y Don Juan: el primero personifica, según sus expresiones, la razón cortada de sus amarras vitales, el racionalismo; el segundo representa la espontaneidad del impulso vital, que erige este impulso en ley y norma, cortando toda sujeción a una jerarquía vital superior. "*El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues [dice Ortega], en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón [...]. El socratismo o racionalismo engendra, por lo tanto, una vida doble en la cual lo que no somos espontáneamente—la razón pura—viene a substituir a lo que verdaderamente somos—la espontaneidad" [25]. Bien; éste era el tema del tiempo de Sócrates (por lo menos supongámoslo); pero el tema de nuestro tiempo, ¿cuál es? Respuesta: "Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética, quienes han de servir a la vida" [26]. Repitamos esta frase de Ortega para que no se nos olvide: ahora es "la ética" (es decir, la norma de moralidad), quien ha "de servir a la vida" (es decir, al impulso espontáneo de Don Juan). Esta ha sido, en efecto, la suprema filosofía de algunos sabios de nuestro tiempo; hacer del impulso espontáneo un ídolo, usar de la razón sólo para entronizarlo, y sacrificar luego tiránicamente a él todos los rasgos que separan al hombre del bruto y que lo harían algo superior.

---

varía a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí" (pág. 849).

[24] O. c., pág. 849.

[25] O. c., pág.857.

[26] O. c., pág. 859.

"*La razón es sólo* [dice Ortega] *una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más" [27].

En conclusión, dice Ortega, "tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, poliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente como su norma primera la plenitud vital, podrá Don Juan someterse" [28]. Entretanto, mientras se construya esta nueva ética, la filosofía orteguiana preconiza que el Tenorio no se someta a la moral; así quiere ver a los hombres.

¿Qué queda por hacer aún, después de lo dicho? Ponerlo por obra, usar la razón sólo como un instrumento que teorice esta supremacía de la espontaneidad vital.

Pero—se objetará—¡esto es volver a la ingenuidad del salvaje! No, dice Ortega, "esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna [...]. [Pero] la razón es sólo una forma y función de la vida" [29].

IV.—VALORES VITALES: CONCOMITANCIAS CON NIETZSCHE

Pero no termina aquí el raciovitalismo. Hemos de pasar los ojos sobre los fundamentos en que estriba esta teoría que da preponderancia a la vida espontánea. De lo contrario, correríamos el riesgo de entender mal qué se quiere decir al orientarlo todo desde el punto de vista de la vida espontánea.

El raciovitalismo que Ortega propugna no es, dice, un mero "retorno a un estilo primitivo de existencia", como tenían, por ejemplo, los salvajes. ¿Por qué no lo es? Porque ahora se tiene un *punto de vista*, y este punto de vista, "acto inicial de la cultura" [30], es precisamente lo que se llama una "valoración", o sea una aplicación subjetiva y agnóstica de la filosofía de valores.

Ya es conocido por todo el mundo lo que tiene de aceptable e inaceptable la filosofía de valores, y no vamos a repetirlo ahora. Ortega,

---

[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] O. c., pág. 860.

con su brillantez de estilo, con su claridad diáfana, traza rápidamente para sus oyentes un esquema. Los valores son estos elementos que no son, por ejemplo, un cuadro, un objeto; pero hacen que apetezcamos un cuadro, o sea, hacen que el cuadro valga.

Pues bien; ha habido muchos modos de "valorar" o estimar la vida humana; desde luego, para muchos filósofos vitalistas, la valoración o estimación (diríamos con palabra más corriente) no es un acto racional en sus raíces, sino un ejercicio puramente estético, puramente emocional. Antes se procuraba que la adhesión de la tendencia siguiese al recto conocimiento; ahora se quiere que sea la adhesión de la tendencia o del sentimiento quien fije la norma de lo que antes hacía el juicio. Por esto dice Nietzsche que lo que a sus ojos le hace combatir al cristianismo no son razones (¿qué valor tendrían a sus ojos?; ninguno): es para él, sencillamente, una cuestión de "buen gusto". Su buen gusto le hace "valorar" más a la "bestia rubia" (como él mismo dice), y así quiere ver al hombre.

Pues bien; Ortega, sin llegar a los acentos tabernarios de Nietzsche, sigue un poco su corriente. ¿Cómo se valora actualmente la vida del hombre? Ahora, concluye Ortega, "¿no es incitante la idea de convertir por completo la actitud, y en vez de buscar fuera de la vida un sentido, mirarla a ella misma?" [31]. "¿Qué pasa si en lugar de decir *la vida para la cultura*, decimos la cultura para la vida?" [32].

Muy sencillo; lo que pasa es que vamos a desembocar en Nietzsche, que considera al hombre como una curiosa especie zoológica, absurda, que ha tenido siempre la manía de poseer una razón y de imaginar que ésta ha de predominar sobre el impulso espontáneo de la vida. Al vivir nos interesamos por algo; y antiguamente apreciaban los hombres este "algo", dice Ortega; pero la actitud de ahora, no; sólo se interesan por este interesarse, y nada más; *la vida por la vida* [33]. Este es el raciovitalismo con toda su desnuda pobreza ideológica.

Por esto Ortega llama a Nietzsche en esta cuestión de la filosofía de la "vida" el "sumo vidente" [34]. Nietzsche, así como da tanta importancia para apreciar o valorar, por ejemplo, a un caballo a que tenga "actividades estrictamente zoológicas: la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica" [35], del mismo modo se extasía

---

31 O. c., pág. 866.
32 Ibíd.
33 O. c., pág. 867.
34 O. c., pág. 869.
35 O. c., pág. 870.

ante Napoleón o César Borgia, precisamente por la fuerza con que en ellos predomina la espontaneidad vital.

¿Por qué no imaginar que la vida es espléndida, que ella sola ya va repleta de valores suficientes?—se pregunta Ortega—. ¿Nos empeñaremos en poner pecado en esto? "Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo" [30]—concluye.

V.—EL "PERSPECTIVISMO": DOCTRINA DEL "PUNTO DE VISTA"

Una grave dificultad ocurre espontáneamente al filósofo que hasta aquí ha ido siguiendo paso a paso el pensamiento orteguiano. Ponderar tanto la espontaneidad vital parece que es darle la supremacía sobre la necesidad científica y racional. Ahora bien; ya al principio planteamos claramente el problema de dos extremismos opuestos: o racionalismo o relativismo, y precisamente Ortega desechó los dos por antihumanos, falsos y contradictorios. Pero ahora nos encontramos, al fin, con que nos da por solución la vida, entendiéndola en lo que ésta tiene de espontaneidad; y precisamente dar tanta importancia a esta espontaneidad vital, ¿no tiende a subyugar la razón y la cultura? Por tanto, en fin de cuentas, ¿no vamos a caer en el relativismo, antes tan criticado por el mismo Ortega?

El dilema es claro: o da la supremacía a la vida racional (aun sin caer en un extremo de racionalismo como el de Leibniz, Espinosa, Kant, Hegel), o da supremacía a la vida espontánea del salvaje civilizado que propugna Nietzsche; si lo primero, ¿a qué viene tanto hablar de supremacía de la vida espontánea? Y si lo segundo, ¿cómo evita el relativismo tan criticado antes por él?

Precisamente la solución que intenta dar Ortega a este problema inmanente en su *raciovitalismo*, es el *perspectivismo*, o sea la doctrina del *punto de vista*. ¿Escapa el perspectivismo a la tacha de escepticismo? Veámoslo.

¿Qué es la verdad para el racionalismo? Según opina el racionalismo, el entendimiento humano percibe la realidad con tal luz, con tal precisión y con tal totalidad, como lo haría si fuese un entendimiento divino; todo es matemático como en Descartes, y geométrico como en Espinosa. Claro está que así puede prescindir de la historia humana, de los elementos

[30] O. c., pág. 871.

reales que en ella intervienen; pero esta exageración es la que hace fracasar al racionalismo.

En el extremo opuesto, "la respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él, la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada vez tomase por la pretendida realidad" [37]. También Ortega esquiva esta exageración del relativismo.

¿Pero cuál es, al fin y al cabo, *su* solución clara y precisa, sin imágenes retóricas ni paliativos deslumbrantes de cultura? Muy sencilla: "cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma" [38]. Pues bien; según Ortega, esto son los sistemas; cada uno de ellos es una parte de lo que se ha cribado con el pensamiento; todo, no. Luego todos los sistemas que corrieron por el mundo son igualmente verdaderos, y todos son falsos también con entera igualdad.

Citemos las palabras del propio Ortega: "Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra"; luego, ¿qué? Antes creíamos que una afirmación es por sí misma verdadera o falsa, que hasta cierto límite no depende del punto de vista; prosigue: "El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma o independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto de vista determinado no coincidiera con este su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas igualmente verídicas y auténticas" [39]. Desde distintos puntos de vista, nos dice, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. "¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro" [40].

Ahora sí que entendemos lo que nos quiere decir Ortega; lo que no entendemos es cómo puede escapar a las aceradas críticas que antes —él mismo— ha pronunciado contra el relativismo. Si todos los sistemas son *meros* puntos de vista (no decimos que no haya *también* en ellos su punto de vista, sino que sean *solos* puntos de vista, sin *nada absoluto*), también será un mero punto de vista su teoría del punto de vista. Su perspecti-

[37] O. c., 876.
[38] Ibid.
[39] O. c., pág. 878.
[40] O. c., 877.

vismo será igualmente una pura perspectiva individual del hombre Ortega. Y entonces, ¿por qué se empeña en explicarnos con tanto aparato de cultura lo bien fundado de su perspectiva? ¿Se empeñaría, acaso, Ortega en convencernos que hemos de escuchar detenidamente la descripción que nos hiciese de la perspectiva de Madrid tal como él la veía en 1921, desde el terrado de su casa? Exponernos con detención y acudiendo a las fuentes históricas desde Sócrates la perspectiva de su terrado, sería una perorata sin sentido; si su perspectiva de Madrid es puramente individual, igualmente válida que cualquier otra, ¿por qué darle pretensiones científicas y por qué explicárnosla con tanta detención? Si toda filosofía fuese una mera perspectiva, también su perspectivismo lo sería, y sería muy aburrido y de muy mal gusto oír a un señor que nos ponderarse lo bien fundado y de su perspectiva, si admite al mismo tiempo que las opuestas están tan bien fundadas como la suya. Pero... ¡oh profundísima sabiduría de nuestros sabios perspectivistas!

Y, sin embargo, ésta es la filosofía de Ortega: "Esto significa [nos dice] que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás" [41].

Por consiguiente, ¿y Dios? ¿Qué diremos de Dios? Así como será un punto de vista mío decir que dos y dos son cuatro, y un respetabilísimo vecino desde la perspectiva de su terrado tendrá la misma parte de verdad en decir que dos y dos son cinco, ¿qué diremos de Dios? ¿También será un punto de vista? Ortega no retrocede; de lo contrario, ya no tendría este típico racionalismo de los escépticos modernos: "Dios es también [dice] un punto de vista" [42].

VI.—EL HISTORISMO DE DILTHEY: LA FILOSOFIA MERA "FUNCION VITAL"

Desde que Ortega inoculó estas ideas a sus desprevenidos discípulos en 1921, pasaron muchos años antes de que escribiese otro ensayo amplio de carácter netamente filosófico, distraído como estaba con las perspectivas literarias de su *Espectador*.

En febrero de 1928, un breve prólogo a la publicación de la filosofía

[41] Ibid.
[42] O. c., pág. 880.

de la historia, de Hegel, para criticar su poco recurso a la vida, y nada más [43].

Pero de repente, en 1933, hizo Ortega un descubrimiento inesperado, lo que se llama inesperado; esto es, sin esperanza; porque, según él dice, ya tenía fe en el historismo de Dilthey, cuyas obras conoció tiempo atrás, cuando estudiaba en Alemania; pero no esperaba poder mostrar que el historismo de Dilthey, poco desarrollado por su autor, y el raciovitalismo propio, orteguiano, son dos hermanos gemelos de auténtico parecido. Hasta tal punto se asemejan a veces, que en la exposición que hace Ortega del sistema diltheyano resulta difícil separar lo que es de uno de lo que pertenece al otro, es decir, cuesta saber cuándo Ortega habla como mero expositor de Dilthey y cuándo habla por cuenta propia [44].

Por ejemplo, su misma concepción inicial y fundamental de lo que es el hombre. Hasta ahora creíamos que al decir "hombre" decíamos algo en cierto modo común a mí, a los americanos, a los asiáticos, a los antepasados nuestros. Pero ahora resulta que no; ¡nada de eso! La "sustancia del hombre", nos dice Ortega, no es algo permanente en un mismo hombre durante su vida, ni en varios a través del tiempo y de las regiones; ¡esto sería una abstracción racionalista! Es "precisamente su variación, lo histórico. El hombre, según esto, no tiene una naturaleza, sino una... historia" [45]. Pensar esta historia, aprehender su continuidad fluctuante, en esto consistirá toda la filosofía a que puede llegar Dilthey, y casi toda la de Ortega, en lo que tiene de común con aquélla, que es mucho.

Antes creíamos que tener una filosofía consistía en demostrar una serie de verdades filosóficas. Ahora, no. La filosofía de ahora será contemplar la fugaz historia de los sistemas filosóficos. Esto implica la renuncia a "definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser ab-

---

[43] Fuera de algún ligero atisbo, por ejemplo, en *Las Atlántidas* (*Obras, El Horizonte histórico*, págs. 921-926, y *El sentido histórico*, págs. 937-943). Mucho más tarde (en 1931) escribió también sobre el *Centenario de Hegel* (*Obras*, págs. 1686-1701), en que defiende contra Hegel la primacía de la "vida" sobre el "espíritu" hegeliano (págs. 1693-1694).

[44] A no ser porque Ortega no sólo llegó más aprisa que Dilthey allá donde llegó éste, sino que sus teorías ya desde el principio parten, según dice, de "una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la Vida" (*Teoría de Andalucía*. Madrid, 1942, pág. 145). ¡Siempre la preocupación por hacer notar, recalcándolo bien, que llega más allá de las conclusiones de otros y más aprisa que ellos!

[45] Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, pág. 156, publicado primero en *Revista de Occidente* (núms. 125-127), y aparte forman un tomo con el título *Teoría de Andalucía*, 1942. Ya que no figura en sus *Obras*, citaremos este ensayo orteguiano según esta edición.

soluto [46], o sea no admitir ninguna afirmación filosófica que por ser tenida como verdadera implique la falsedad de su contradictoria; se limitará esta nueva filosofía a "investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos" [47].

Kant buscaba en su "Crítica de la razón pura" las condiciones de la conciencia para ver hasta dónde llegamos; Dilthey es más radical y está más cercano aún del escepticismo: la "Crítica de la razón histórica", si la hubiera escrito Dilthey, comprobaría las condiciones psíquicas que hacen posible la aparición del fenómeno histórico del filosofar. Esto es todo [48].

Ya se ve que en esta actitud diltheyana hay un "radical empirismo" [49], y también (podría añadirse) un radical escepticismo: "Es un error [dice Ortega] creer que el motivo, fundamento o suficiente *porqué* de una creencia nuestra no sea un querer o un sentimiento" [50]. Por tanto, la filosofía será una historia psicológica o, si se prefiere, una psicología histórica "ordenada a descubrir la estructura general de la conciencia, el sistema genérico de su funcionamiento; en suma, la *vida* real de la conciencia en su articulación típica" [51]; es, pues, una "antropología espiritual" [52], y nada más.

No se crea que estas afirmaciones escépticas que acabamos de entresacar son frases aisladas, pues en realidad son el núcleo de esta filosofía, si tal puede llamarse, y por inspirarse en ella (o por coincidir con ella, lo mismo da) repite Ortega que no se puede mirar en un sistema filosófico lo que tenga de *verdadero como excluyendo algo falso*, o lo que tenga de falso en cuanto opuesto a algo verdadero; *esto sería algo "absoluto" que no tienen sentido para el orteguiano declarado*, sino mirar el aspecto de *actividad vital*, que no tiene derecho a ser exclusivo de otros, como la función pancreática o biliar no tienen derecho a excluir la función suprarrenal.

---

[46] O. c., pág. 161.
[47] Ibid.
[48] O. c., pág. 171.
[49] O. c., 172. Repite esta expresión "radical empirismo" varias veces, por ejemplo, en la pág. 177, nota, y pág. 195.
[50] O. c. pág. 176.
[51] O. c., pág. 178.
[52] O. c., pág. 179. También en la pág. 185: "Postulación de una ciencia de lo humano como tal, que *al ser la disciplina fundamental* y quien propiamente conoce la *única realidad* salvada del naufragio—el hombre—, será lo que se ha pretendido siempre con el nombre de filosofía."

¿Es la filosofía una *verdad* que por ser tal excluya un error? Dice así Ortega: "La filosofía es una *función* constante de nuestra conciencia viviente que, siendo ella la misma, produce *las filosofías* más diversas" [53]. Y ¿en qué sentido? Que antes decíamos, por ejemplo, que la filosofía griega, cuando cayó en el escepticismo, era falsa; o que la filosofía platónica, al afirmar la existencia de Dios, estuvo en lo cierto. Pero según lo que nos explican estos filósofos historistas de ahora, nada de esto podemos decir; he aquí lo que puede decirse de la filosofía: "La filosofía de cada pueblo y tiempo acentúa una *relación vital* sobre los demás, parte de ella y a ella subordina el resto" [54], o sea que fuera de este hecho de acentuar un rasgo, no puede tener más pretensiones de verdad, porque es una simple función vital como tantas otras; esto sería todo el alcance del filosofar.

Toda la filosofía a que podemos aspirar es, pues, una *autognosis*, es decir, un conocimiento de sí mismo que "nos hace caer en la cuenta de que esa conexión radical de nuestra mente es la realidad última a que cabe llegar" [55].

Si ahora estuviese presente alguno de nuestros grandes filósofos de la edad de oro, alguno de aquellos hombres de cabeza férrea que con su severo método impusieron a Europa la visión de grandes problemas y de grandes soluciones; si le preguntásemos si querría degradar y esterilizar su entendimiento condenándolo a un tal escepticismo, ¿qué nos contestaría? Nos diría: el hombre, sin ser un Infinito Absoluto como ha creído el racionalismo, con todo, al pensar afirma algo absoluto, no todo lo que lleva en sí es pura relatividad; cuando dice que dos y dos son cuatro, ¿entiende acaso decir que esto no tiene más valor que ser un punto de vista vital, meramente sumergido en la relatividad histórica, del que sería tan sin sentido decir que es verdadero como decir que es falsa la pretensión absoluta de decir que dos y dos son cinco?

Ortega, por su parte, se limitaría a replicar con un elegante esguince culturalista: "El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. *El error está en que crea poder lograrlo*" [56]. A lo más, para evitar el fastidio de la monotonía, cabrá investigar qué variedad de dependencias tiene esta jaula filo-

---

[53] O. c., pág. 193.
[54] O. c., pág. 194. El original no está subrayado.
[55] O. c., pág. 209.
[56] O. c., pág. 212. El original no está subrayado.

sófica en que sucumben los hombres "condenados, por decirlo así, a moverse perpetuamente en ese repertorio definitivo de radicales maneras de ver el universo" [57].

VII. HISTORISMO ABSOLUTO: "HISTORIA COMO SISTEMA"

A veces, en el horizonte de la filosofía hay también filósofos que sienten el vértigo del vacío y se echan desde la altura del pensamiento al vacío del agnosticismo y relativismo: "Afuera la pretensión de verdad que afirme algo absoluto, afuera la moral objetiva, afuera la supremacía de la razón"... Por ahora, todo va bien; pero al llegar abajo, y cuando se plantee el dilema ineludible "escepticismo total o marcha atrás", ¿qué pasará entonces?

No sabemos qué pasará en Ortega, porque todo hombre es siempre capaz de superación propia, reconquistando posiciones perdidas. Pero hasta ahora ha ido de cabeza abajo, cada vez más rápidamente, hacia un escepticismo velado con el nombre de "vida" y de "historia".

Precisamente dos años después de publicarse el ensayo que ya hemos examinado sobre Dilthey, salió a luz, en Oxford, su *Philosophy and History*, o, como dice el título de la edición española, *Historia como sistema*. No es aún el golpe final contra el empavesado, pero ya está muy próximo [58]. Porque nos dice el mismo Ortega: "Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha" [59].

Sí, ya la está dando; basta volver la cabeza atrás en el camino que ha recorrido la filosofía desde el siglo XIX acá. Hasta la generación que florecía en el año 1900 había fe en la razón y, por cierto, en una razón con frecuencia sobreestimada; pero precisamente por esta sobreestimación del racionalismo, esta fe se hundió bajo el horizonte, y ¿qué le queda ahora al hombre que hasta hace poco fué racionalista? En estos tiempos, dice Ortega, "se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir" [60].

La ciencia se presentó en el siglo pasado con pretensiones de bastar

---

[57] O. c., pág. 212.

[58] Ortega y Gasset, *Historia como sistema y del imperio romano*, Madrid, 1941. Este ensayo, a pesar de haber salido en 1941, publicado por la editorial *Revista de Occidente*, no figura tampoco en la tercera edición de las *Obras* (1943).

[59] O. c., pág. 51.

[60] O. c., pág. 77.

al hombre por sí sola, y está ahora en bancarrota; ¿qué nos importa saber lo que pasa más allá de las galaxias, si no sabe nada de lo que preocupa al hombre, que es saber lo que es él mismo? "La ciencia no puede ser sólo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien; ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah!, pues nada. La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto" [61]. Por eso el hombre de ahora ha perdido la fe en la ciencia positivística [62]; "La vida es prisa [dice Ortega] y necesita con urgencia saber a qué atenerse, y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad" [63].

¿"Verdad" ha dicho? Pero, ¿qué es "verdad" para él? Es muy difícil al que ya ha recorrido el último trecho de su caída encontrar de repente un agarradero firme para detenerse. "Necesitamos con urgencia saber a qué atenernos", clama Ortega; necesitamos el "método de la verdad"... Pero, ¿qué es todo esto de la verdad para vosotros, señores relativistas?

Se puso hace poco la esperanza en las *Geisterwissenschaften;* y éstas llamadas *Ciencias del espíritu* tampoco consiguieron "suscitar la creencia en el hombre europeo" [64] y se hundieron con él en su vertiginosa caída.

Así pasó con la *Filosofía de la Historia,* de Hegel, y con la *Ley de los tres estados,* de Comte. En ellos admiramos, dice Ortega, "la magnífica destreza de un hombre, como tal destreza a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta" [65], pero no al acierto o desacierto al estudiar lo que es nuestra naturaleza.

Ni siquiera podemos hablar de "naturaleza", porque no es una "realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomada aparte y suelta [...], sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de ésta" [66]. En último término, pues, vamos a parar en que la única realidad objeto y constitutivo de la filosofía es la *vida* y es su *historia,* la cual historia es también vida, conforme va haciéndose: "se trata de pensarla urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos *atentos sólo a describirla* y que no aceptan imperativo alguno de la on-

---

61 O. c., pág. 24.
62 O. c., pág. 26.
63 O. c., pág. 27.
64 O. c., pág. 35.
65 O. c., págs. 36-37.
66 O. c., pág. 46.

tología tradicional" [67]. Esto es, en breve síntesis, "Historia como sistema".

No nos queda más que el "hacerse" concreto, "de éste o de aquel modo", con su circunstancia. Esto es el hombre, "una entidad *infinitamente* plástica, de la que se puede hacer lo que se quiera" [68]; no lo tomaremos como algo en cierto modo fijo, objeto de una verdad fija, nada de esto: "tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad" [69], porque su pasado pervive en su presente, no dejándole la capacidad de ser otra vez lo pasado [70]. Su filosofía será, pues, su historia; será ver en "su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano" [71].

Con este rápido descenso forzosamente llegamos... ¿a dónde llegamos? Copiemos las palabras de Ortega; que nos lo diga él mismo: "La pérdida de la fe en Dios deja al hombre con su naturaleza, con lo que tiene. De esa naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también—en la forma descrita—la fe en la razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda y que es su desilusionado vivir" [72].

Busca una fe, dónde asirse en su descenso vertical, le falta una revelación y ¡sólo se le presenta su desilusionado vivir! Y "el hombre [prosigue Ortega] se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra; pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... la realidad transcendente" [73].

Este es el último agarradero de la filosofía de Ortega y Gasset, su "desilusionado vivir".

Pero, por lo menos, este agarradero, ¿sostiene bien? Esta filosofía desilusionada y vital, ¿merece por derecho ser definitiva?

Oigamos sus mismísimas palabras: "considerar definitiva una filo-

---

67 Ibid. El original no está subrayado.
68 O. c., pág. 51.
69 O. c., pág. 52
70 O. c., apartado 8.º. En la pág. 56: "Haber sido algo es la fuerza que más auténticamente impide serlo." Actúa en el presente el pasado, y el "pasado de los antepasados" (pág. 57). Por esto, "el ser es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle*". Por lo menos quedará algún consuelo para los que "la pasan mal": todo pasa.
71 O. c., pág. 67.
72 O. c., pág. 77.
73 O. c., pág. 78.

sofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. Y ésta fué la limitación de la forma primera que adoptó el *sentido histórico*" [74] en Hegel. "Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error—la nuestra como las demás—. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo" [75].

¡Muy bien! ¡Esto queríamos oír! "Toda filosofía [es] *constitutivamente un error*—la nuestra como las demás".

Oyentes míos, ¿que acabáis de oír la voz de un escéptico, de uno de aquellos sofistas griegos como Pirrón, o Protágoras? No. Son las auténticas e históricas palabras del sabio filósofo D. José Ortega y Gasset. Y decir que su filosofía, la que él nos ha explicado, es "*constitutivamente un error*"; pero que, aun siendo *constitutivamente* un error, está muy bien, porque es todo lo que puede y debe ser, esta es su suprema sabiduría.

VIII.—HORIZONTE CERRADO. ANSIAS DE SUPERACION

Es un imperativo urgente antes de terminar este esbozo, apostillarlo siquiera brevemente.

Prescindamos por unos instantes, oyentes míos, del aspecto *positivo* que pudiera haber en la filosofía orteguiana; es decir, prescindamos de su estilo, tan deslumbrante como un patio andaluz bien enjalbegado cuando le da el sol. Prescindamos de la enorme cultura que revelan sus obras. Prescindamos de su habilidad de equilibrista mental, para persuadir a los demás una filosofía, en cuya "verdad" nadie cree, ¡ni su mismo autor!—lo cual supone realmente unas dotes de convicción extraordinarias...

Fijémonos ahora por unos instantes en lo estrictamente filosófico, y aun dentro de esto, no en los rasgos positivos que todavía conserva como

---

[74] ORTEGA Y GASSET, J., *Prólogo. Ideas para una Historia de la Filosofía*. Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier, traducción española, segunda edición, pág. 55. Buenos Aires, 1944. Es casi de las últimas publicaciones de Ortega este *Prólogo*. No creo pueda decirse que representaba un estadio pretérito de su filosofía.

[75] O. c., pág. 56.

restos de una herencia ideológica añosa, de la que reniega. Por unos instantes bajemos los ojos desde el escaparate y fijémoslos en el escabel que sostiene por debajo este aparador vistoso, es decir, miremos lo que esta filosofía niega, o si se prefiere, lo que no afirma, lo que no posee, el horizonte dentro del cual se encierra. ¿Qué encontramos?

Encontramos un escepticismo elegante: duda, vaciedad. Filosofa sólo por filosofar, como se fuma para pasar el rato; pero no para encontrar la verdad (entiendo la *verdadera* verdad, la que aun siendo limitada y proporcionada a la pequeña capacidad humana, con todo dice algo que es, y que como afirmación "absoluta" se opone al "error"). Pues bien; no hay esta "verdad" en su obra, ni pretende buscarla; filosofa creyendo a ciencia y conciencia que su mismo raciovitalismo, su mismo historismo, es un error, como cualquier otro aserto; que no tiene derecho ni medios para asentar ninguna verdad en firme, ¡nada de esto! Así como hay glándulas que segregan la saliva, y no se pretende negar que en otro lado el hígado contiene la bilis, del mismo modo, históricamente, vitalmente, el prodigioso cerebro filosófico de José Ortega y Gasset ha segregado unas gotas de elegante y culto perspectivismo, historismo, raciovitalismo, y otros *ismos* parecidos que no pretenden ser más que algo puramente "relativo".

Han bajado algunos filósofos poco a poco en la escala zoológica: al principio eran hijos de Dios y tenían en su alma esta preciosa esperanza, prenda de eternidad; después negaron esta suprema dignidad del hombre deificado, a trueque de erigir a su propia razón en Dios; fueron los tiempos de la "diosa razón" y del racionalismo alemán. Luego han descubierto que esta diosa es un maniquí hueco por dentro, y le han dado un puntapié, rompiendo sus percales; pero aun renunciando a la filosofía, por lo menos quedaba el hombre espontáneo que posee una verdad y procura evitar el error, convencido que, considerados como tales, no coexisten, que se oponen, se excluyen, tienen algo de absoluto. Ahora, ¡ni esto!, ¡ni sencillamente hombre! Han bajado el último peldaño: la razón, que caracteriza al hombre, los anhelos del alma inmortal por lo eterno, lo bello y lo bueno, todo el prestigio de la cultura, en una palabra, lo que en el hombre es superior, queda relegado al simple papel de una función vital puramente relativa como cualquier otra función biológica, a fin de teorizar la supremacía de lo inferior que hay en el hombre, la vida espontánea; pero aun esto, ¡sin ni asentar en firme esta teoría! ¡Sería ya algo "absoluto"!...

Este es el término último a que ha de llegar por fuerza *Historia como sistema*, o mejor dicho, la historia constante del racionalismo humano, con su trayectoria ineludible y auténtica que va desde el endiosa-

miento de la razón que rompe todos los límites y trabas necesarias y que, fatalmente, va a parar a la negación de sí misma, en el agnosticismo más degradante, destructor de todo lo noble que hay en el hombre, hasta de la misma verdad. ¿No dijo el mismo Ortega allá en el lejano 1921, "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo"? [76].

Y ¿no es amputar la verdad decir que todo sistema de ideas es, por *necesidad*, de *derecho*, y en lo *constitutivo*, un error, y que, aun así, es todo lo que puede ser? ¿Decir que la verdad no tiene nada de absoluto, de suerte que los sistemas filosóficos son y han de ser de derecho una pura perspectiva, como lo son dos vistas del Guadarrama, esto no es amputar la verdad?

¡Con qué fuerza estoy oyendo la manotada firme de Balmes, en la mesa, cuando decía a Schelling, precisamente a propósito de la certeza y de la verdad: "¡Antes que tal filósofo prefiero ser hombre!" [77].

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Sarriá (Barcelona).

[76] *El tema de nuestro tiempo*. En las *Obras*, pág. 842.

[77] BALMES, J., *Filosofía fundamental*, tomo I, cap. XXXIV del lib. I *De la certeza*. En *Obras completas*, vol. XVI, pág. 347, núm. 340. El texto citado dice literalmente así: "Por mi parte, no quiero ser más que *todos* los hombres; no quiero estar reñido con la naturaleza: si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad."

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

NOTAS SOBRE EL "PENSAR ARMONICO"

La controversia sobre el concepto de *filosofía cristiana*—todavía candente—ha tenido en España alguna derivación de importancia que conviene consignar. El que fué, tal vez, en su origen un sano deseo de presentar una filosofía típicamente cristiana, en la que resaltase la valiosa aportación de la fe a la cultura de siglos posteriores, ha llevado insensiblemente a algunos escritores a pronunciarse exageradamente por la idea de la insuficiencia básica de toda filosofía pura en orden a una fundamentación teológica y, por consiguiente, a la afirmación de que es preciso superar la filosofía heleno-escolástica como instrumento inepto de la dogmática. Se oye decir que hay que "sustituir la metafísica del ente" por otra extraída de las mismas fuentes de la revelación [1]; porque "la indeterminación y vaciedad intrínsecas y propias del *ente* lo incapacitan, al igual que a los otros respectos más levantados de la filosofía precristiana, como fundamento aceptable del conocimiento natural o analógico de Dios" [2].

Sin llegar, ni con mucho, a estas manifiestas exageraciones, el docto franciscano P. Platzeck, en su ensayo sobre el *pensar armónico* [3] intenta otra excursión en dirección algo parecida, no negando nunca el valor de la filosofía pura para una estructuración de la teología católica" [4], pero sí recortando de hecho, excesivamente, los márgenes de la filosofía elaborada con la sola luz de la razón natural. En efecto, el autor establece una marcada oposición entre la filosofía aristotélicoescolástica y la escuela franciscana: "Los pensadores aristotélicoescolásticos —dice—tienen su campo propio en la filosofía "pura" y los agustiniano-

---

[1] P. Fr. Bienvenido Lahoz Lainez, O. M.: *La Santísima Trinidad y la Santísima Virgen*, Estudios, 1 (1945), 94.

[2] L. c., pág. 136.

[3] Dr. P. Fr. Erardo-W. Platzeck, O. F. M.: *El pensar armónico, como problema de la filosofía cristiana*. Madrid, 1945. Ed. "Verdad y Vida".

[4] Por el contrario, lo concede el autor expresamente (pág. 122).

franciscanos en la filosofía específicamente cristiana" (pág. 122). Ahora bien. por más que el A. asegure que ambas filosofías no se oponen *contradictoriamente*, antes se completan, no obstante, de hecho se nos presenta la filosofía del pensar armónico como necesario sustituto de aquélla, que—según el autor—no es cristiana. Y entonces cabe preguntarse: ¿no es acaso la filosofía más genuinamente aristotélicoescolástica la del doctor Angélico, presentada por León XIII (*Aeterni Patris*) como cristiana por antonomasia?

Lo que al presente nos interesa es ver la fundamentación filosófica de esa actitud. Hay que reconocer, ante todo, que el P. Platzeck, profundo conocedor de los problemas filosóficos, ha tocado de lleno el nervio íntimo de las cuestiones más básicas; sin embargo, las consecuencias a que llega no nos parecen admisibles sin algunas reservas. Expondremos sumariamente sus principales ideas, dándoles alguna contextura sintética que el autor parece descuidar.

El problema central de la filosofía ha sido siempre el de la coordinación de lo uno y de lo múltiple, que tiende a resolver las numerosas antinomias que la coexistencia de ambos elementos plantea a la razón (página 110). Dicho problema eje se desdobla en dos paralelos: el del *ser* uno y múltiple (*analogía* y *univocidad* del ser) y el del *conocimiento* de lo múltiple bajo una razón común (*abstracción*). La teoría aristotélico-escolástica del "acto y potencia" no parece satisfacer a Platzeck, pues en el orden real sólo encuentra la *diversidad*, a lo más, la casi igualdad y semejanza (tesis a la que dedica largos y eruditos apartados), y, en consecuencia, una noción universal que se aplique por "identidad" a esencias realmente diversas, no puede concebirse. De ahí que el "universal" sea propiamente un "singular" (v. gr.: *árbol*), que, al sustituir la forma plural (*todos los árboles*), da más categoría a la nota de dicha casi igualdad entre los individuos de una especie (pág. 92). Por lo mismo, en el orden trascendental, tampoco puede admitir el autor la univocidad del "ser" *en cuanto éste dice "esencia"*; pero con miras, sin duda, a la deducción de la existencia de Dios (págs. 107 y 113) establece una univocidad del mismo *en cuanto dice "existencia"*, con lo cual dispone ya de los tres términos necesarios para despejar la incógnita del Ser Necesario [5].

El P. Platzeck, al prescindir de la solución conciliatoria de la teoría del acto y la potencia, se ve forzado, sin querer, a distanciar los dos mundos de lo uno y de lo múltiple. La unidad se da, según él, únicamente en el mundo lógico de las ideas, mientras que la diversidad y semejanza en el mundo real. En aquél vale, en consecuencia, el P. de Contradicción—que es el espejo negativo del P. de Identidad—, pero en el orden real, tan complejo y polifacético, no vale sino el de Contrariedad o Armonía. Las ciencias matemáticas. que juegan continuamente en sus ecua-

[5] Para Escoto el "ser" es unívoco *ut ens*, o sea prescindiendo de la existencia; para Platzeck—como para los escotistas modernos en general— lo es *ut existens*, es decir, prescindiendo de la esencia (*Existentia desessentiata*).

ciones con la identidad, se mueven dentro del P. de Contradicción; las filosóficas, en cambio, y las del espíritu siguen el de Armonía. En fin, el modo de pensar, que se funda en la contradicción, es el *ideductivo*, mientras que el que se basa en la contrariedad (fruto de comparación por semejanzas y analogías) es *estructural armónico* y más bien *intuitivo* (págs. 164 y 165). Una anomalía encontramos en esa rápida visión sintética: la existencia que funda la univocidad cae dentro del campo de la igualdad y contradicción, mientras que la esencia queda del lado de la semejanza y contrariedad, siendo así que el orden real existencial es el completo y el lógico esencial el dotado de unidad simple.

Con esto se plantea el grave problema criteriológico de la correspondencia entre la realidad y la idea. Platzeck rechaza evidentemente que el pensamiento sea la ley que dicte su ser a las cosas—"Lex cogitandi, les essendi", tomado en un sentido idealista (pág. 40)—; pero si el apotegma se entiende en un sentido recto: "Lex essendi, lex cogitandi", el autor afirma que son varias las interpretacoines a que se presta, pero no se pronuncia claramente sobre alguna de ellas.

El P. Platzeck ve claramente que este distanciamiento establecido entre el orden de lo idéntico y el de lo semejante no puede ser definitivo, y busca un punto de unión entre ambos; pero al no encontrarlo en el "ser" análogo que le ofrece la filosofía aristotélicoescolástica, lo irá a postular a la Revelación. La Persona de Jesucristo (Dios Hombre) le da la clave. Aquí está la verdadera analogía del ser, la unión de lo uno y de lo múltiple, de lo finito e infinito. La síntesis de la filosofía cristiana ideada por el autor será, pues, poco intelectualista y realista en sumo grado. Su centro no es un concepto abstracto: "ser" (= esencia), sino una realidad análoga, que es Cristo, es decir el "ser" (= existencia).

El autor ya confiesa que no ha podido profundizar mucho en este concepto (pág. 6). El fundamento más próximo de la *analogia entis* lo encuentra en el hombre por su extraña participación en dos zonas esencialmente distintas (somática y espiritual) (pág. 102). La analogía dice *armonía*. Para Platzeck no es, pues, análogo el concepto que se aplica a seres distintos en sentido parcialmente diverso, sino el concepto compuesto que responde a una realidad también integrada por partes o elementos constitutivos esencialmente distintos, aunque mutuamente proporcionados: *Harmonia demum analogiae comes est* (pág. 24). Junto a la *analogia entis* encuentra el autor la *analogia fidei*, es decir, la aplicación paralela del mismo concepto al terreno de la Revelación, Todas las armonizaciones bíblicas (entre la ley dada a Abraham y la de Moisés; entre la sinaítica y la revelación; entre judíos y gentiles, etc., pág. 123) caen dentro de la analogía de la fe, cuya cumbre se verifica en la doctrina paulina del cuerpo místico de Jesucristo, o sea de la relación de los fieles con Jesucristo, siempre bajo nuevos aspectos entre sí semejantes, como los miembros de un cuerpo son partes análogas entre sí por la participación de la misma vida en diferentes funciones" (pág. 123).

Jesucristo es el centro de la filosofía cristiana y, asimismo, de la teología. Proyectando Platzeck el ejemplarismo agustiniano sobre la per-

sona de Jesucristo, divisa toda la amplitud de su síntesis: "Como Jesús es la Imagen de Dios hasta la completa igualdad, según su divinidad, y hasta la suma semejanza posible, según su humanidad; así los fieles, según sus límites, diferentes de naturaleza y gracia, deben ser imágenes de Dios, mejor dicho, de Jesucristo" (pág. 152). De este modo Jesucristo es "imán de la filosofía cristiana en la analogía del ser y es el sostén de la teología y de la vida católica en la analogía de la fe" (página 131). En ese esquema metafísico de la filosofía cristiana, junto a los atributos trascendentales *verum, bonum* y *pulchrum*, se añade el *sanctum*, que es el valor armonizador de la *analogia entis* y la *analogia fidei* (pág. 126).

Toda esta construcción sistemática obedece a un modo de pensar filosófico diverso del deductivo (que es propio de la filosofía "pura"). El *pensar armónico*, al que Platzeck da un valor preferente—no exclusivo— en la filosofía (pág. 156), encierra dos aspectos que se complementan: el de equilibrar opiniones contrarias y el de descansar en visiones totalitarias del objeto (pág. 29). No es pura lógica formal, sino material (pág. 121); no se funda como el pensar deductivo en la contradicción, sino en la contrariedad; no en el pensar del *quia* o del *propter quid*, que atiende a la igualdad de los conceptos que compara, sino un pensar de comparación por analogías y semejanzas ante los objetos reales, y que el autor llama *pensar estructural armónico* (pág. 164). El pensar de la filosofía "pura" es *abstractivo*, el de la "cristiana" es más *intuitivo* (pág. 165).

No hay para qué descender a más pormenores. Esto baste para comprender el alcance de algunos reparos que a esta concepción pueden oponerse:

1. Sin entrar ahora a discutir sobre el concepto de "filosofía cristiana" en general creemos de importancia advertir las consecuencias que fluyen del presentado por el autor (cuyo eje metafísico no es el "ser", ni siquiera Dios, sino precisamente el *Dios hecho hombre*, que implica el misterio "Trinitario" o, al menos, el de la "Encarnación"). La filosofía cristiana como la describe Platzeck, sería tal *específicamente*, es decir, dependería de la Revelación en sus elementos más vitales. No vendría la Fe a proyectar mayor luz sobre una explicación racional del cosmos —de suyo suficientemente satisfactoria—, sino a desmontar el engranaje construído por la razón natural sustituyendo una por una sus piezas claves. La filosofía "pura" no podría ser cristiana sin dejar sus rasgos más característicos, y con el bautismo de la Revelación, lejos de recibir un injerto de nueva vida, quedaría herida de muerte en su ser más íntimo. No se trata, pues, de una superación, sino de una destrucción [6]. Por

[6] "*Sólo en contacto especulativo con la Persona de Jesucristo se puede discutir una filosofía cristiana.* Filosofía es ésta si se trabaja estrictamente con la razón y no en virtud de la fe. Cristiana es esta filosofía, ya en general por su nueva actitud psicológica, porque mientras el entendimiento investiga, el corazón está al lado del

otra parte, esta nueva filosofía tendría un método peculiar de conocimiento filosófico que no sólo desconocieron los pensadores precristianos, pero ni los grandes genios de la Escolástica (incluído Santo Tomás) usaron en sus lucubraciones filosóficas aun siglos después de poseer la Iglesia el depósito revelado.

Ya sé que estas consecuencias están previstas cuidadosamente y respondidas de algún modo por el autor (págs. 118 y 119); pero lo que hay que examinar es la validez de dichas explicaciones. No basta advertir que la filosofía "pura" es preliminar y hasta "cristiana", al menos por su actitud psicológica ante el Dios Hombre, si se dan de hecho como inválidos los conceptos clásicos (y estrictamente filosóficos) de analogía y univocidad, que, junto con los de acto y potencia, resolvían hasta ahora las antinomias de la razón y ordenaban los conceptos filosóficos en una estructura coherente [7], sustituyéndolos por otros del cuño teológico que nadie hasta ahora había sospechado. Ni basta elegir entre los grandes pensadores cristianos a un San Buenaventura y, entre los precristianos, a Platón, como precursores del "pensar armónico", para evitar las consecuencias apuntadas; pues quien recorra, por ejemplo, las citas del Doctor Seráfico, aducidas por el autor (págs. 34 y sg.), verá que dista mucho el Santo Doctor del pensamiento armónico platzeckiano, y que a lo que más se puede en ellas divisar, tal vez, una actitud filosófica más conciliatoria que la de otros pensadores. No hay que olvidar que de hecho el gigantesco edificio de la teología escolástica, levantado por Santo Tomás, estriba sustancialmente en los cimientos de la filosofía aristotélica, y que si bien este hecho no consagra definitivamente como exclusiva una actitud filosófica, pero no puede, ya en la práctica, prescindirse de ella ni puede afirmarse que el pensar preferentemente físico causal de Aristóteles y Santa Tomás resulta necesario en la filosofía "pura"; pero que el centro de gravedad de una filosofía netamente

---

Amado, en su presencia se trabaja de manera muy distinta de todos los pensadores que están fuera de la *communio sanctorum*, se estudia en el estado de la gracia habitual y actual, se medita bajo la protección permanente de las verdades de la fe. Tal protección no es sólo una fuerza negativa, sino bien positiva, porque es la fe la que da impulsos, es la fe la que nos hace hacer enfocar los problemas en la dirección clara donde ha de encontrarse infaliblemente la verdad. Lo que nos falta es buscar el camino racional en cuanto es posible, es decir, en cuanto los problemas no giran en torno de los misterios absolutos de la revelación" (pág. 115).

Si el autor tratase solamente de la *quaestio facti*, esta explicación sería plenamente aceptable; pero si se plantea la *quaestio iuris*, ya no parece admisible el modo cómo se entiende, toda vez que se constituye un misterio revelado como centro-eje de la filosofía cristiana; a menos que el autor limitase sus aspiraciones a presentarnos una *filosofía estrictamente religiosa*. *Si Cristo* (DEUS-HOMO-MENSURA, principio y medida universal de todas las cosas. pág. 121) es la clave única de la Filosofía—excluyendo el "ser" en su sentido tradicional—, la Filosofía sin Cristo no tiene sentido.

[7] La diversidad de opiniones escolásticas sobre la analogía, univocidad, teoría del acto y potencia, etc., no menguan en nada la fuerza de la objección, pues todas coinciden en señalar tales conceptos como los ejes de coordinación de los valores filosóficos, sin recurrir para nada a la Revelación.

cristiana no puede ser sino el pensar armónico (pág. 122). Estas afirmaciones *implícitas* que el autor evita formular con claridad, pero que asoman frecuentemente entre líneas al lector, suenan a un antiintelectualismo que nos parece tocar ya los linderos de un fideísmo práctico [8].

2. Las afirmaciones que se vierten acerca del P. de Contradicción también preocupan al lector desde el comienzo, aunque al fin sea más la apariencia que la realidad. Es verdad fundamental en el pensamiento del autor (repetida de diversos modos) que en el orden real, en el que no se da igualdad entre los seres, sino casi igualdad o semejanza, no puede manejarse el P. de Contradicción—expresión negativa del P. de Identidad—; sin embargo, esta afirmación no pasa de ser un paralogismo que es preciso poner en claro. Es cierto que en el orden real no se da igualdad alguna (en el sentido explicado por el A.), pero el P. de Contradicción no se apoya sobre ella sino sobre la *identidad,* que, en su sentido riguroso, supone *un solo ser,* un individuo. El P. de Contradicción brota de la *unidad* del ser (*unum*) del mismo modo que los de Razon Suficiente y Causalidad nacen de la "verdad" (verum) y el de Finalidad del "bien" (bonum) [9]. Unidad quiere decir indivisión en la entidad del ser y división o separación de toda otra entidad. Pues bien, dondequiera que haya *un ser,* sea en el orden lógico (unitas), sea en el real (unum individuum), allí tiene valor este principio. Podrá dudarse de su fecundidad en orden a la investigación filosófica, pero no podemos poner en tela de juicio su cumplimiento en el orden ontológico, como ni tampoco el de los Principios de Causalidad o Finalidad. No hay, pues, razón para confinar al P. de Contradicción al pensar deductivo.

Por otra parte el P. de Armonía no se opone al de Contradicción, antes lo supone [10]. Es claro que en el orden ético rige el P. de Finalidad y Moralidad, así como el de la inteligibilidad, el de la Razón Suficiente y en el del ser (sea lógico u ontológico), los de Identidad y Contradicción; pero nunca debe entenderse esto como si se tratase de zonas exclusivas, sino de preferencia. (¿Qué valor puede tener en el orden operativo el P. de Finalidad si en el mismo no se supone válido el de Contradicción?)

3. De lo dicho surge el problema gnoseológico. Si el P. de Contradicción es sólo aplicable al mundo de lo uno (orden lógico), pero no al de lo múltiple (orden real), ¿qué decir de la "lex essendi, lex cogitandi"? Ya dijimos que el autor no precisa claramente su punto de vista (págs. 40 y 106); pero, evidentemente, esto requeriría una aclaración bien precisa y definida; ya que si el orden eidético y el ontológico—por lo menos respecto del P. de Contradicción—siguen cánones irreductibles, no se ve cómo puede salvarse la correspondencia esencial entre la

---

[8] Desde luego, la intención del P. Platzeck es colocarse en un término medio entre el intelectualismo exagerado (concretamente, el de Santo Tomás, Cfr., pág. 146, nata 15) y el fideísmo (pág. 151).

[9] No está demás notar que el autor, al enumerar los trascendentales, omite siempre el *unum* (págs. 111, 121).

[10] Claramente aparece en el mismo ejemplo aducido por el autor (pág. 39).

idea y su contenido. Los ejemplos aducidos por el autor (págs. 104 y 105) demuestran solamente que no puede aplicarse el pensar deductivo al orden real sin conocer previamente la naturaleza del objeto a que se aplica.

4. Respecto al concepto original de "univocidad" del ser que ofrece Platzeck (pág. 107) sólo notamos que si el "ser" (ut essentia) no es unívoco no puede afirmarse con fundamento que la existencia de Dios y la de los seres criados caigan bajo la misma noción de "ser" (ut existentia = "Hay algo"). ¿Acaso la existencia no tiene su conceptibilidad de orden esencial? Fuera de eso, si la existencia real se reviste de una "haecceidad" diversa para cada ser existente, la misma razón que mueve al autor a negar la univocidad del ser en cuanto a esencia, debería conducirle a negarla del mismo en cuanto a existencia. De igual modo debería modificar su noción de concepto "universal" (pág. 92) tratándose del predicado "existencia", que sería aplicable a diversos seres reales por *identidad*.

5. Respecto del modo de conocimiento "propio" de la filosofía cristiana, creemos ver en el autor cierta prevención infundada hacia el pensar deductivo—que, dicho sea de paso, no es el único usado por la Escolástica—. Un hecho sólo lo pondrá de manifiesto (sin querer con esto ocultar los excesos de sutil especulación de algunos). El P. Platzeck encuentra irreductibles la unidad del mundo lógico y la pluralidad del mundo real, tanto que viene a ser éste el punto de arranque de la originalidad de su pensamiento. Pues bien, los pensadores aristotélico-escolásticos, precisamente con su pensar deductivo, han encontrado la teoría más profundamente armónica y armonizante, que logra unir esos dos extremos (prácticamente irreconciliables para el "pensar armónico"); teoría que no sólo vale en el campo metafísico (acto y potencia), sino que se extiende al orden cosmológico (hilemorfismo), al psicológico (unión sustancial de alma y cuerpo) y al gnoseológico (conocimiento abstracto: *unum* in mente, *plura* in rebus), siendo la verdadera llave maestra de toda la estructuración filosófica.

6. Lamentamos, en fin, que el autor no haya podido extenderse más sobre la noción de analogía (pág. 6); pues siendo éste un concepto céntrico, que agrupa en su alrededor otros de no menor importancia (y que el P. Platzeck utiliza dándole lugar preferente), resulta desagradable el ver penetrar al autor en un campo de vastas innovaciones sin disponer el lector de esta noción bien contorneada y precisa. Tal vez es ésta la razón de la vaguedad que se observa en los límites de algunos conceptos que el lector desearía ver careados a conciencia con otros comúnmente admitidos. Sea de ello lo que fuere, querría uno saber exactamente qué se entiende por el Principio (de Armonía o Contrariedad) que rige el pensar armónico *en cuanto contrapuesto al P. de Contradicción*. que guía el pensar deductivo; cómo se explica el principio gnoseológico: "Lex essendi, lex cogitandi", tan básico en criteriología; hasta qué punto se sacrifica la abstracción en aras de cierto intuicionismo poco definido, etcétera; pues, de lo contrario, la lectura del "Pensar Armónico" produce

la impresión de estar contemplando una construcción de cierta envergadura y de puntos de vista sumamente interesantes, pero cuyos fundamentos están algo al aire todavía.

No podemos descender a más pormenores. El P. Platzeck ha tenido en su libro aciertos indudables que deben ser reconocidos, siendo uno de los no menores el haber declarado guerra abierta contra el espíritu incomprensivo y unilateral, proclamando el lema de la conciliación, que está muy en consonancia con la evidente limitación de nuestro enfoque intelectual. Resulta, ciertamente, muy dificultoso el señalar opiniones contradictorias de verdad, supuesta la complejidad del orden real y la visión polarizadora de nuestro estrecho ángulo mental (págs. 8 y 44-45). Tomismo, Suarismo, Escotismo, son sistemas cuyas tesis no son contradictorias; una pequeña discrepancia en los conceptos básicos de la metafísica es lo que multiplica las crecientes divergencias en sus aplicaciones, y aunque tenga algo de utopía, no deja de ser un ideal laudable el intentar puntos de vista nuevos que tiendan a anular las irreductibilidades aparentes. Sin embargo, no olvidemos que esta actitud armonizadora de opiniones, al parecer opuestas [11]—tal como ahora la entendemos—, no es cuestión de *métodos de pensar*, sino de *enfoque de cuestiones*, y de igual modo que sería improcedente hablar de un pensar agrícola o industrial, como de modos específicos del pensar científico, tampoco parece lícito oponer al "pensar deductivo" un "pensar armónico".

También consideramos acertado el proponer la Persona de Jesucristo (que en unión maravillosa armoniza en sí lo creado e increado, naturaleza y gracia, razón y fe) como el centro de una amplia síntesis teológica—todavía por desarrollar, según creemos—; pero nunca nos podrá parecer aceptable establecer como eje de una filosofía—aunque sea cristiana—un misterio revelado. Ni debe construirse, a espaldas de lo revelado, una teología exigida por la filosofía racional (Modernismo), ni puede estructurarse, a espaldas de lo postulado por la razón natural, una filosofía exigida por la revelación.

Como nuestra intención está bien lejos de querer tergiversar la mente del autor—en varios puntos imprecisa—, veríamos gustosos que en una ulterior exposición se concretasen algunos de los conceptos apuntados, excluyendo posiciones ambiguas.

ALEJANDRO ROLDÁN, S. I.

Sarriá (Barcelona).

---

[11] Esta sana tendencia hacia la *verdad integral* ha sido ya iniciada tiempo ha por pensadores de primera talla, como Balmes (Cfr. *El Criterio*, cap. XXII, § 60; ob. cit., tomo XV (Barcelona, 1940), págs. 348-349.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

JEAN NOGUÉ: *Esquisse d'un système des qualités sensibles.* Presses Universitaires de France. París, 1943; VIII-434 pp., 22,5 × 14 cm. 120 francos.

Hasta ahora las cualidades sensibles se han tenido por productos subjetivos debidos a la reacción de nuestro organismo al recibir la acción de los objetos. Las causas de este rebajamiento de las cualidades han sido varias. Descartes decretó que solamente las ideas claras tienen valor objetivo, y como las sensaciones, que nos notifican las cualidades sensibles, según él, son conocimientos confusos, no podían tener valor objetivo. Malebranche dijo que después del pecado original los sentidos nos inducen a error: sólo lo inteligible, visto en el Verbo, tiene realidad. Los científicos buscan las leyes de producción y los prerrequisitos y condiciones en que aparecen y desaparecen las cualidades, y sin más nos dicen que toda la realidad de las cualidades son la realidad de esos prerrequisitos y condiciones. Bergson quiso rehabilitar las cualidades fiándose de los datos inmediatos de la conciencia; pero después volvió a quitarles todo valor al decir que las cualidades son el sensible de la memoria, con lo cual el dato inmediato de la percepción no tiene valor alguno. Hamelin hizo de las cualidades construcciones intelectuales debidas a la categoría de oposición; así, la cuantidad pide la cualidad, y cada oposición cualitativa pide y construye la cualidad contraria.

Noguê rechaza todas estas explicaciones como gratuitas y apriorísticas y sobre todo hace notar la inconsecuencia de las ciencias, que negando la realidad objetiva de las cualidades, hacen consistir sus explicaciones en reducir unas cualidades sensibles a otras, de las cuales tampoco se fían. Así, los colores los reduce a ondulaciones o variedad de presiones de una masa, las cuales presiones no nos son conocidas sino por el sentido del tacto.

Hay, pues, que admitir la realidad de las cualidades sensibles; y su examen se ha de hacer, no con el modo del científico, que busca las causas y condiciones de su aparición, sino al modo del artista, pintor o músico, que considera las cualidades por sí mismas; de esta manera obtendremos la genuina descripción de ellas, sus relaciones al espacio, al tiempo, al sujeto y al concepto universal, distinto de la percepción.

Aplicando este método nos da Nogué las descripciones del sentido del tacto, del térmico, del gusto, del olfato, de la visión. La muerte le impidió que nos diese también la descripción del sentido del oído.

Es una obra utilísima, no sólo para el psicólogo, que indaga la índole y modo de obrar de las facultades sensitivas, sino también para el criteriólogo, que investiga la verdad propia de cada una de las facultades cognoscitivas y para el cosmólogo, que inquiere la esencia del mundo corpóreo y de sus cualidades sensibles.

J. Hellín, S. J.

Donat. J., S. I.: *Summa Philosophiae Christianae*. Vol. I, *Logica et Introductio in Philosophiam* (edit. 8.ª et 9.ª) VIII-227 pp. Vol. II, *Critica* (edit. 8.ª), VIII-278 pp. Vol. III, *Ontologia* (edit. 9.ª), VIII-292 pp. Volumen IV, *Cosmologia* (edit. 9.ª et 10.ª), VIII-413 pp. Vol. V, *Psychologia* (edt. 8.ª), VIII-520 pp. Vol. VI, *Theodicea* (edit. 7.ª), VII-273 pp. Vol. VII, *Ethica generalis* (edit. 6,ª), VIII-299 pp. Vol. VIII, *Ethica specialis* (edit. 6.ª), VIII-367 pp. Vol. IX, *Vocabularium philosophicum*, 66 pp. Reimpresión autorizada. Barcelona, Editorial Herder, 1945.

La Editorial Herder, de Barcelona, merece enhorabuena cordial por la feliz iniciativa de reimprimir en España la *Summa Philosophiae Christianae*, del benemérito profesor de Filosofía de la Universidad de Innsbruck, P. José Donat, S. I. Con ello ha logrado dotar a profesores y estudiantes de un magnífico medio de enseñanza y estudio. Las características del curso del P. Donat son bien conocidas. Dentro del marco tradicional de la filosofía escolástica, el experimentado maestro procura ofrecer a sus discípulos abundancia de noticias de las doctrinas extrañas, en especial de los autores modernos de mayor nombradía e influencia; de esta manera la perennidad de lo tradicional adquiere vida nueva y actual. De esta erudición abundante puede ser buena muestra el índice onomástico que cierra el último volumen. A este mérito habrá que añadir los no menores de la claridad y precisión en la parte expositiva, de la óptima dialéctica en los argumentos de las tesis, del ponderado juicio de opiniones y doctrinas.

Entrar en pormenorizado análisis de las diversas partes de este curso no nos parece necesario. Sólo añadiremos breves palabras para una más precisa caracterización de la tendencia general del autor. Dentro del tomismo es marcada su inclinación y afecto a las opiniones del Doctor Eximio. Tal es su posición, por ejemplo, en temas tan clásicos como el de la distinción de esencia y existencia y el del principio de individuación. Pero su adhesión al Padre Suárez no es incondicional; se opone a él, entre otras cosas, al negar que la naturaleza humana sea norma constitutiva de la moralidad. En algunos puntos la posición del P. Donat es harto personal e independiente; por ejemplo, en el planteamiento y solución del problema acerca del efecto formal de la cuantidad. En ciertas cuestiones la exposición y desarrollo refleja maneras de pensar hoy en día superadas: nos referimos, principalmente, a las tesis fundamentales de la *Crítica*, no muy válidas, a nuestro juicio, para una sólida afirmación del realismo. Pero estas discrepancias no nos pueden impedir el

justo aprecio del conjunto. Y en su conjunto, la obra del P. Donat representa una de las más valiosas realizaciones de la actividad didáctica del escolasticismo moderno.

R.CEÑAL, S. J.

ARTEAGA ESTEBAN DE.: *La belleza ideal.* Prólogo, texto y notas del P. MIGUEL BATLLORI, S. I. Madrid, 1943.

ID., *Lettere musico-filosophische.* (Primera edición y estudio preliminar, por el P. MIGUEL BATLLORI, S. I.) Consejo Sup. de Invest. Cientif. Madrid, 1944.

Dos cosas han de apreciarse en los presentes volúmenes: una, la publicación de los trabajos sobre estética, de Esteban de Arteaga; otra, los estudios con que el docto editor los ilustra. Estudios de esta índole son de la mayor importancia metodológica en la historia de las ideas, pues ofrecen un instrumento insustituíble para la más exacta inteligencia y el juicio más recto de las producciones de una época. Así, en el caso presente, gracias a estos excelentes prolegómenos podrán entenderse y valorarse los escritos del ex jesuíta exilado adecuadamente, como producto de tal época, de tal tipo mental y de tal formación literaria, Y, a su vez, en función de la obra así calibrada, se vendrá en más íntimo conocimiento de la personalidad del autor, de sus opiniones y gustos, de lo que es deudor a ajenas influencias, y de lo que a su propio ingenio le es debido

Con una erudición rica y sólida, y mejor dicho aún, con un familiar conocimiento del ambiente cultural italiano dieciochesco, el P. Batllori encuadra dentro de él la persona y obra de Arteaga. Y al paso nos ofrece una sugestiva visión de aquel ambiente cultural, en su aspecto estético, en el cual, si no aparecen hombres u obras de gran vuelo, sí un vivo afán investigador y crítico. Aun en las mismas polémicas, tan frecuentes y personalistas, debe verse un fondo significativo y estimable, a saber, el que aquellos hombres apreciaban las ideas y teorías como algo personal; no les eran cosa externa o indiferente, sino parte de su propia vida.

Los estudios preliminares de cada uno de estos volúmenes, unidos a los artículos publicados en varias revistas, son fragmentos preciosos de una monografía definitiva sobre Arteaga, que el mundo de las letras agradecería grandemente a su autor.

A Esteban de Arteaga le gustaba decirse filósofo, muy a gusto de su siglo. Y en quien se dedica al estudio de las artes parece requerir, más que erudición y crítica formal, actitud filosófica. El, en verdad, de filosofía propiamente dicha andaba muy alcanzado, y hubiera tenido mucho que aprender y corregirse, a juzgar por los juicios que vierte, en especial en el capítulo introductorio del *Tratado de la belleza ideal.* Carente de metafísica, y aun negador de ella, manifiéstase empirista; no con un empirismo cerrado, que no era para tal cosa su índole, sino expectante, como quiere llamarlo Menéndez y Pelayo.

Su actitud filosófica, que no hay que desconocer, está en aplicar a la teórica de las artes criterios psicológicos e histórico-comparativos. Requiere, por

ejemplo, que en el drama musical se mire "a la exacta relación de los movimientos del ánimo con los acentos de la palabra, y de éstos con los de la melodía musical, y de unos y otros con la poesía"; que en el estudio de las artes se tenga en cuenta "el lenguaje de las pasiones, la pintura fuerte de los caracteres, el sentimiento y la imaginación". Y planea una obra "cuyo objeto será examinar las causas, tanto intrínsecas como extrínsecas, que producen, perfeccionan, mudan o alteran la expresión; sacando dichas causas de las facultades naturales del hombre y de los principios más incontrastables de la filosofía".

El tratado "de la belleza ideal" no es metafísico; no indaga la esencia y atributos de la belleza en sí, sino el modo cómo las artes, trascendiendo sobre una imitación natural o servil de la naturaleza, son capaces de expresar la proyección del alma humana en el instrumento o forma de expresión estética, de que cada una de las artes se sirve. Todo ello ya es mucho en su aspecto histórico-ideológico; pero lo que aún avalora más los escritos de Arteaga y los mantiene frescos y actuales son sus agudas intuiciones, sus atisbos y prenuncios de una estética de largo alcance, su erudición exquisita, su crítica profunda y fina; y en fin, aun el estilo fácil y elegante.

Una fervorosa bienvenida hemos de dar a la publicación de estos escritos; quedando a la expectativa de otros similares, con los que el P. Batllori, como fruto de sus amplias investigaciones sobre la obra de los jesuítas exilados en Italia, ha de enriquecer la historia de las letras españolas.

M. de Iriarte, S. I.

J. Ruiz-Giménez Cortés: *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana*. Madrid. EPESA, 1945. 257 págs. 22 × 14 cm.

Esta obrita no pretende ser sino una introducción elemental a la disciplina universitaria del Derecho. y obtiene cumplidamente su finalidad.

En tres capítulos se divide el libro. En el primero se da la noción de ciencia en general, se dice cuál es el principio en que se ha de fundar la división de las ciencias (que son los grados de abstracción y los objetos materiales de la ciencia); qué diferencia hay entre ciencias positivas y filosofía; cuál es la división de la Filosofía y qué lugar ocupa el tratado del Derecho en la Filosofía.

En el segundo capítulo se expone la división y contenido de la Filosofía del Derecho. Hay supuestos liminares y temas específicos. Los supuestos liminares están constituídos por toda la filosofía escolástica y por ciertas tesis teológicas referentes a la creación, elevación, fin último, pecado y redención. Los temas específicos se refieren a dar una noción exacta del Derecho, sus clases, sus orígenes, la historia del Derecho y la filosofía de esa historia.

En el tercero se ponen las fuentes de la ciencia del Derecho, y los métodos, así de investigación y demostración, como de enseñanza de esta disciplina.

Es muy de alabar en este libro la insistencia con que se exige el conocimiento y posesión de una sana filosofía, que no puede ser otra que la peripa-

tético-tomista; ella es necesaria para investigar, asimilar, exponer y defender la doctrina de la filosofía del Derecho. Esta filosofía ha de ser cristiana negativamente y positivamente. Negativamente, porque ha de mirar a la fe como a norma negativa, para no ir contra ella. Positivamente, así en lo subjetivo como en lo objetivo. En lo subjetivo, porque fortalece el entendimiento, quitándole los prejuicios que podría tener contra la sana doctrina o contra sus demostraciones, ya que posee la *solución cierta* por otro camino distinto del científico; objetivamente le da temas que se pueden tomar como hipótesis de investigación y que tal vez se podrán convertir en tesis científicas.

Con razón se insiste, además, en que una filosofía del Derecho no se puede reducir a un positivismo estéril: hay que investigar más hondamente hasta llegar a las últimas fuentes del Derecho, que son próximamente la naturaleza racional, y remota y últimamente la ley eterna y la ley natural.

Es buen augurio para España ver que hay ya una serie de investigadores del Derecho que toman como luz orientadora de sus lucubraciones una sana filosofía que, por apellidarse cristiana, no pierde nada de la autonomía de una ciencia estrictamente racional. Pero al mismo tiempo es indicio del pobre equipaje filosófico con que se acercan a la Facultad los alumnos de esta disciplina. Es evidente que, a pesar de la competencia y buena voluntad del profesor, no es posible dar a los alumnos el dominio de tantas ideas como se encierran en los estrechos límites de esta introducción elemental.

J. Hellín.

Miscelánea Comillas. Colaboración científica de los profesores y doctores de la Universidad. III. Dos Memoriales inéditos del B. Juan de Avila para el Concilio de Trento. 1945. Universidad Pontificia de Comillas. Santander.

En el 50 aniversario de la fundación de Comillas se publicaron dos volúmenes con trabajos científicos: uno de profesores y otro de alumnos. Ambos llevaban el título de *Miscelánea Comillas*. La aspiración que tenía la Universidad a la publicación periódica de trabajos de este género ha hecho que, bajo el mismo título, se continúe una publicación anual, no en forma de revista, sino de colección de trabajos científicos pertenecientes a todas las disciplinas que se cultivan en la Universidad. Sección importante de esta colección será la de textos inéditos de especial importancia, como el que nos ofrece el presente volumen.

En este número, el P. Camilo M.ª Abad, que estudió el primer documento del Beato Avila, encontrado en el Archivo de la Universidad Gregoriana de Roma, y halló también el otro memorial, hasta ahora desconocido, hace una interesante introducción histórico-crítica de ambos memoriales, dados por el Apóstol de Andalucía a su amigo el Arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, para la segunda y tercera convocatoria del Concilio de Trento. En su retiro de Montilla, con santo celo y libertad de espíritu, el Beato pone al descubierto las llagas, con el único deseo de que quien puede las remedie, para gloria de Dios y bien de la Iglesia.

J. Jiménez, S. J.

A. D. SERTILLANGES: *La vida intelectual.* Traducida del francés por el doctor Vicente Nolla. Editorial Atlántida. Barcelona.

Un libro de 186 páginas, sobre la recta formación del nombre de estudios, para alcanzar el máximo rendimiento sin dispendios inútiles. En el prólogo hace mención el P. Sertillanges de una carta de Santo Tomás, en que se enumeran 16 preceptos para adquirir el tesoro de la ciencia; el primer intento del autor fué comentarla, pero la utilidad le impuso proceder con más libertad, sin que dejase la substancia del volumen de ser totalmente tomista. De nueve capítulos consta esta obrita; y rebosa en todos ellos sensatez, buen sentido y doctrina muy práctica, para ayudar a los estudiosos, sobre todo jóvenes, en el desenvolvimiento de su vida intelectual. Es un código de cordura y un itinerario seguro en la vida del estudio.

Con sano juicio al empezar el capítulo I, sobre la vida intelectual, nos dice su autor que el ingenio no se adquiere: esto viene del cielo y de la primera naturaleza; basta una alta medianía; lo restante lo procuran la energía y sus sabias aplicaciones; y lo que vale más que todo, *el querer,* un querer profundo. A la recta dirección de esta energía va encauzado todo el libro. Para ello se ha de empezar por las virtudes que han de acompañar al intelectual cristiano; el capítulo II las expone; entre las que se enumeran, la primera es la práctica del bien para conseguir la verdad: "El ejercicio de las virtudes morales que embridan las pasiones influye poderosamente en las adquisición de la ciencia." Viene luego la organización de la vida y la del trabajo, que se desenvuelven en los restantes capítulos, con diversos apartados, que todos dan mayor claridad a la obra, Se señalan las cualidades que debe cultivar y escollos que debe evitar el consagrado al trabajo intelectual para que su labor sea fecunda y duradera.

Sin duda que todos los que lean este libro encontrarán en él utilidad práctica y ayuda eficaz en su vida intelectual.

J. JIMÉNEZ, S. J.

P. RIVADENEYRA: *Historias de la Contrarreforma.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1945. La Editorial Católica. Apartado 466.

En este nuevo volumen de la Editorial Católica se reúnen aquellos escritos de Ribadeneyra que giran en torno al hecho de la Contrarreforma; a excepción del tratado de la Tribulación, que no tuvo cabida en la extensión del libro. Ya sólo el autor y las obras de que se trata serían bastante para recomendar la presente edición, que además de ser acabada, ofrece reunidos puntos muy importantes de nuestra historia y de la historia de Europa; pero además realza toda la obra la magnífica Introducción del P. Rey, que en más de un centenar de páginas nos ofrece un concreto e interesante estudio de Ribadeneyra como religioso, orador, hombre de gobierno y, sobre todo, como escritor: en este último aspecto el análisis que hace el P. Rey sobre el ignacianismo, agustinianismo y senequismo de Ribadeneyra nos parece muy acertado.

Para todos los amantes de las letras y de la escética, la presente obra ha de ser de grande utilidad e interés.

J. JIMÉNEZ S. J.

J. M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN: *Estética del paisaje natural.* Publicaciones "Arbor". Vol. II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1945. XVI-372 páginas.

Con la pulcritud que caracteriza a las publicaciones "Arbor" (por cierto, en consonancia con las exigencias actuales del gusto editorial español), ha publicado el autor el trabajo presentado como tesis y premiado con Premio Extraordinario del Doctorado en la sección de Filosofía. Trátase de un bello estudio, bello por su contenido, bello por la forma de exposición, bello por su presentación tipográfica, particularmente por las espléndidas fotografías paisajistas, y bello hasta por el encanto estético que un estudio orgánicamente construído y metódicamente desarrollado produce en el espíritu.

Tras unas notas preliminares, de carácter más bien circunstancial, anúnciase la primera parte de la obra, a la que se asigna como tema el valor humanístico del campo (cap. I, págs. 3-68) y la determinación metódica del concepto moderno del paisaje (cap. II, págs. 69-127); al fin de esta primera parte se establece la definición del paisaje: Paisaje es la completa unidad estética que el mundo físico circundante ofrece a la contemplación visual. Si bien esta definición es fruto de toda la primera parte, no es, con mucho, resumen de ella. El mérito principal de este trabajo introductorio se cifra en haber enmarcado todo el estudio del campo y paisaje (distinción ésta claramente perfilada y de gran valor filosófico) en el ámbito humanístico, con las amplísimas perspectivas que arrancan desde el hombre, logrando así una integración filosófica de todo el trabajo. Tal punto de vista humano, acertadamente fijado desde un principio, y mantenido luego con fijeza a lo largo de los capítulos restantes, ha conseguido dar cohesión, elevación y profundidad estrictamente filosóficas a elementos que, disgregados en análisis sutiles, o expuestos a una valoración puramente literaria, corrían grave riesgo de quedar en el atrio de la filosofía.

Porque la segunda parte de la obra, en contraste con la amplitud de visión de la primera, cifra su mérito peculiar en el minucioso análisis de los elementos psicológicos de la percepción humana paisajística, y en su ponderación estética. Tres son los componentes fundamentales de la estética del paisaje natural: 1) *claridad,* que incluye en sí luz y color (cap. I, págs. 139-161); 2) *integridad,* de apariencia absoluta en el cielo del paisaje (cap. II, págs. 163-172) y relativa en la grandeza, bien sea vertical o mayestática en la montaña, bien horizontal en la llanura y en el mar (cap. III, págs. 173-196); y 3) *orden.* Este último elemento es de contenido riquísimo, pues lleva en sí una armoniosa combinación de masas, distancias, colores y luces, o sea la figura (cap. IV, páginas 197-217), incluye también el movimiento como elemento constitutivo de la estética ya como dinamismo transitivo (cap. V, págs. 219-234), ya como dinamismo inmanente o vida, el cual matiza de gracia femenina el paisaje (cap. VI, páginas 235-263); el orden, finalmente, incluye el cultivo, que supone lo artificial, la masculino, lo libre (cap. VI, págs. 265-275). Un breve epílogo destaca algunos momentos ya descritos, y cuatro ricos apéndices completan el estudio: I. El paisaje en la historia de la cultura humana, en que toman la palabra E. Elorduy, S. I. y R. M. Rilke. II. La contemplación y el sentimiento de la Naturaleza en la antigüedad clásica, breve antología de textos clásicos griegos

y latinos. III. Los paisajistas chinos de la dinastía Song. IV. La protección jurídica del paisaje, particularmente en Italia y Francia.

Ciertamente, con no pequeña curiosidad iniciamos la lectura de este bello libro, acuciados por el interés dramático que el desarrollo de un tema tan poco perfilado ofrece. El Sr. Sánchez Muniáin ha salido airoso de su cometido. Su mayor acierto ha radicado, sin duda, en haber sabido mantener la unidad armónica del estudio, basada en la unidad integral del esteta que percibe los elementos analíticos el paisaje; es verdad, con todo, que aquí mismo han acechado al autor algunos peligros, tal, por ejemplo, el de alejarse algunas veces excesiva o menos filosóficamente del trazado recto del tema, por no retener siempre al hombre enfrentado estéticamente con la naturaleza. Pero una vez lograda dicha unidad fundamental de la investigación y la amplitud de miras de ella dimanadas, el peligro de la dispersión minimizante del análisis en daño de la valoración estética ha quedado radicalmente eliminado. A estos méritos fundamentales se han sumado otros de no poco precio, conocimiento amplio de la cultura clásica antigua y moderna, tanto en lo literario como en lo filosófico (citemos el aprecio de Santo Tomás, particularmente en su texto de la *Suma Teól.* I, 39, 8), integridad de la visión...; pero debemos señalar de modo propio la riqueza de observaciones estrictamente personales que han constituído el material original del estudio; citemos una de ellas, la percepción estética del paisaje por la acústica en los ciegos de nacimiento.

Muy de veras felicitamos al Sr. S. de Muniáin por haber logrado un desarrollo tan acertado y temáticamente riguroso de un asunto tratado entre nosotros casi exclusivamente por los del 98, sin el rigor científico y sin la integridad y rectitud de visión del estudio presente.

J. Iturrioz.

Cerejeira Manuel. G.: *La Iglesia y el pensamiento contemporáneo.* Traducción, prólogo y artículo adicional de Jesús Iribarren. Madrid, 1945.

La incansable actividad del conocido Director de *Ecclesia* nos ofrece, en castellano, la obra del Emmo. Sr. Cardenal Patriarca de Lisboa, publicada en 1942, y que ha alcanzado ya, en portugués, su cuarta edición.

El curso de las ideas es, brevemente, el siguiente. En el capítulo primero se expone cómo *la ciencia*, por la definición que de ella dan notables cultivadores de la misma, no puede contradecir a la religión, ni a la religión natural, ni a la religión revelada. El capítulo segundo estudia la aparente irreductibilidad que se dice existir entre *el espíritu científico* y el espíritu religioso; concretamente, el espíritu católico. No se trata de la ciencia como doctrina, sino del espíritu mismo del trabajo científico. Para el espíritu científico son esenciales el progreso indefinido, el libre examen, el espíritu crítico; a la esencia del espíritu católico pertenecen el dogma inmutable, la autoridad, el culto. Estos elementos, en apariencia contradictorios, no lo son en el fondo. No sólo se armonizan, sino que se completan, como que tienen postulados comunes y afinidades íntimas, y se prestan mutuo auxilio....

El capítulo tercero da un paso más. Supuesta la compatibilidad entre la Ciencia y la Religión y entre la actitud psicológica del científico y del creyente,

queda por averiguar si no *bastará,* tal vez la Ciencia. La Religión, sin ser absurda, sería inútil. El análisis del universo, de la vida, de la moral llevan a la conclusión de que la Ciencia es radicalmente incompetente para responder a todos los problemas del espíritu humano y para satisfacer a todas sus necesidades.

El capítulo cuarto—el más extenso del libro—presenta la confirmación tangible de los tres capítulos precedentes: es un hecho que muchos de los hombres más representativos del pensamiento y de la cultura modernos, o han regresado a la Iglesia, o, al menos, han avanzado hacia ella. No debe ser, por lo visto, ni absurda ni superflua la religión católica, cuando aun los que estaban alejados de ella, y eran primates en el campo del pensamiento contemporáneo, dirigen sus pasos hacia el catolicismo. Finalmente, el capítulo quinto va a la raíz de la atracción que la Iglesia ejerce sobre los hombres. El catolicismo responde a las aspiraciones más profundas y universales de la naturaleza humana. Trae especialmente, a la inquieta alma contemporánea, un aumento de luz para resolver el problema del destino humano y un suplemento de fuerza para alcanzarlo.

Sigue, a cada capítulo, una amplia nota de la cuarta edición portuguesa, que resume los datos aportados en los veinte años transcurridos entre esta edición y la primera.

Conserva el libro todo el encanto y frescor de las conferencias pronunciadas ante jóvenes universitarios católicos, por el también joven catedrático numerario de Historia en la Universidad de Coimbra. No era aquel profesor únicamente un ferviente católico, entusiasta de su fe, sino un sacerdote ansioso de ayudar a esa minoría selecta, expuesta a peligrosas seducciones intelectuales. Todas sus cualidades de inteligencia, cultura, fino humor, delicada y profunda sensibilidad, elegancia, brío, modernidad, espontaneidad, amenísima exposición quedan reflejadas en este libro, en el cual, nos dice el autor, hay algo más que secas disertaciones silogísticas, porque fué escrito con toda el alma" (pág. 13).

Por eso se sigue al Cardenal Cerejeira con pasión, porque su espíritu exquisito, en posesión gozosa de la suprema verdad, hace vibrar toda nuestra alma. Su gozo se comunica al lector y volvemos con ansias a leer, casi diría mejor a escuchar, estas palabras que nos confirman en la perenne juventud de la Iglesia católica, en la actualidad de su misión. Magnífico resumen de los sentimientos que despierta este libro son las palabras de Newman al descubrir por fin a la Iglesia: "¡Ya te tengo finalmente a ti..., verdad después de tantas sombras, plenitud después de mucho libar...! Y vosotros, ¡oh pobres viajeros, corred también al encuentro de ella, porque es ella y sólo ella la que puede descubriros el secreto de vuestra existencia y el sentido de vuestro destino" (pág. 391).

En los tres primeros capítulos limita el autor su campo, casi exclusivamente, a la Ciencia, en el sentido precisado por él al comienzo del libro; en los dos últimos capítulos, en cambio, extiende su estudio más en general, al alto pensamiento y a la cultura contemporáneos.

El concepto de ciencia, que determina la orientación de los tres primeros capítulos es, naturalmente, muy dicutible. Además que no tiene en cuenta la idea de ciencia clásica en la filosofía escolástica, y que se opone precisamente al conocimiento *experimental,* se restringe, aun dentro de la acepción hoy más corriente de ciencia, a las ciencias experimentales, o sea a las cien-

cias de la Naturaleza, excluyendo la Historia y la Filosofía. Según esta noción, la ciencia moderna por excelencia es la físico-matemática. No se oculta al autor lo arbitrario y aun falso de esta limitación de la idea de ciencia (páginas 20, 25, 57, 347).

Este concepto, ya tan limitado, se entiende todavía, en el libro que nos ocupa, en un sentido que reduce la Ciencia estrictamente a los fenómenos, a las meras relaciones de los seres; el verdadero objeto de la ciencia físico-matemática no son las cosas en sí". sino las "magnitudes puramente abstractas" (página 36). Hay científicos egregios que sostienen esta concepción, y el autor está en su perfecto derecho al seguirla en este su estudio apologético, Sólo que hemos de tener presente esta su postura, particularmente al juzgar del alcance de la fórmula: "la Ciencia nada puede contra la Religión, por definición" (página 47; véanse págs. 23, 391).

Un problema delicado, relacionado con la actitud psicológica, que revela lo expuesto en nuestro párrafo anterior, es el de la imposibilidad de conflicto entre la Ciencia y la Religión. Podría alguien deducir, de la lectura sobre todo del primer capítulo, que los datos que aporte la Ciencia no pueden crear dificultades a la Religión y, en especial, a la Revelación cristiana. No han faltado en el campo católico quienes hayan abogado por este "cortar todos los puentes" entre la Ciencia y la Religión; ambas serían como dos líneas trazadas en planos diferentes. Sin poder encontrarse, nunca podría haber roces entre la Ciencia y la Religión.

El Concilio Vaticano en la sesión tercera, capítulo cuarto, canon segundo, condena la proposición de que "las disciplinas humanas se han de tratar con tal libertad, que sus aserciones, aunque sean opuestas a la verdad revelada, puedan ser retenidas como verdaderas y no puedan ser proscritas por la Iglesia". Supone, por consiguiente, el Concilio, que las aserciones de las disciplinas humanas *pueden* ser opuestas a la verdad revelada, si bien la oposición no será más que aparente, es decir, o por precipitación de la Ciencia en afirmar lo que no es cierto, o por mala interpretación de la verdad revelada.

La posibilidad de tales roces entre la Ciencia y la Revelación, es clara. Baste un ejemplo tomado del Génesis, libro que menciona particularmente el autor en el párrafo tercero del capítulo primero. Se nos describe en el Génesis, que la primera mujer del género humano fué formada por Dios del primer hombre, y éste es uno de los puntos de la narración del Génesis, cuyo sentido literal-histórico no es lícito hoy a un católico poner en duda. ¿No puede ofrecer dificultades contra esta verdad, por ejemplo, el principio de la evolución, tan aplicado en las ciencias paleontológicas? La dificultad se resolverá; pero no por eso deja de ser dificultad, o, lo que es lo mismo, materia de roce entre la Ciencia y la Religión.

Contra semejante deducción de la lectura del primer capítulo de su libro sería el autor el primero en protestar. Ya hemos insistido en que el concepto de ciencia empleado por él y propuesto por hombres insignes, limita la ciencia a los fenómenos, excluyendo el conocimiento ontológico de los seres, sus causas y sus fines. Si los conceptos científicos no encierran en sí directamente un juicio ontológico de las cosas, fácil es de ver que la Ciencia directamente no puede entrar en conflicto con los juicios ontológicos que contiene la Revela-

ción. Repitamos que esta noción de ciencia es, incluso, discutible en el propio campo de sus modernos cultivadores; pero, admitida tal definición, es legítima la consecuencia que saca el autor de que la Ciencia, *en cuanto tal*, nada puede contra la Religión.

El mismo autor reconoce la posibilidad de conflictos entre los resultados científicos y las doctrinas religiosas, cuando escribe, por ejemplo: "Por encima de la Ciencia, de la Historia y de la Filosofía queda la religión cristiana, y después la Teología, que bien que nos revele misterios sobrenaturales, bien que confirme verdades de suyo accesibles a la razón, también se pronuncia sobre acontecimientos y sobre naturalezas, de donde necesariamente se encontrará con las disciplinas que específicamente las estudian" (pág. 19). Y tratando del hecho científico mismo, indica cómo podría interesar en el dominio religioso (pág. 35). A propósito del Génesis, afirma sin rebozos: "que haya algunas veces, a primera vista, dificultad en conciliar las interpretaciones ordinarias, tradicionales, con ciertas conclusiones tenidas por científicas, nadie piensa discutirlo" (pág. 52). Ampliamente desarrolla la idea de que "bajando al fondo de la idea de Ciencia y de la idea de fe católica, se reconoce que asientan sobre postulados comunes, tienen afinidades esenciales y se prestan mutuo apoyo" (pág. 120; véanse págs. 120-129). Todo ello es proclamar que no son dos mundos, sin contacto posible, el de la Ciencia y el de la Religión.

A la luz de estas enseñanzas y en el ambiente de simpático calor de unas conferencias a jóvenes, se comprende en su recto sentido alguna que otra frase que se prestaría a malas inteligencias. Así, cuando afirma el autor: "La Ciencia y la Religión difieren entre sí como la razón y la vida" (pág. 46), no quiere indicar que la Religión no sea racional. La frase anterior era precisamente: "la fe representa mucho más que una simple convicción racional" (pág. 46); es, por consiguiente, *también* una convicción racional. Con toda energía afirma poco después el carácter racional de la fe católica a lo largo de todo el párrafo cuarto del capítulo segundo (págs. 119-129). También se concibe que la flexibilidad propia del ritmo del pensamiento en un conferencista imponga a veces ciertas omisiones en la presentación de las ideas, que justamente llamarían la atención en una exposición de tratado.

Alguien extrañará que el autor se fije tan preponderantemente en la cultura latina y, dentro de ésta, en la cultura francesa. Brevemente se explica la razón al comienzo del párrafo cuarto del capítulo cuarto (pág. 249).

De singular atractivo es el capítulo quinto. La demostración psicológica de la verdad de la Iglesia, es decir, su conveniencia con la naturaleza humana, está expuesta con tal verdad, tal belleza y tan íntima convicción, y había sido tan bien preparada por los capítudos anteriores, que el espíritu se rinde por entero ante esa grandiosa aparición de la Iglesia, que eleva nuestra pobre vida humana hasta la vida divina. Es aquí donde mejor se revelan las extraordinarias cualidades del autor.

La claridad de ideas está realzada por la presentación externa. Amplios sumarios al principio de cada capítulo orientan al lector, y las indicaciones marginales facilitan aún más la lectura.

La traducción del libro está admirablemente lograda en todas sus partes. El artículo adicional de la edición castellana sobre "El Renacimiento católi-

co en España", escrito por el traductor, respira el mismo aire de triunfo sereno que los capítulos del original portugués. Campean en este artículo amplia erudición, claro y poderoso entendimiento, sinceridad, comprensión humana, todo ello en estilo ágil, diáfano, brillante. ¿No será un tanto excesiva la delicadeza en cuanto al peligro, de que habla en la nota final (pág. 302)?

Muchos son los prejuicios que han de desvanecer estas páginas, y a muchas almas vacilantes o atormentadas han de llevar la alegre confianza en la vitalidad indefectible de la Iglesia. Ella se nos presenta, precisamente, en este libro, como el faro hacia el que dirige sus miradas el pensamiento moderno, y como el caudal inexhausto de energías que han de fortalecernos. "En ella, el hombre alcanza la *plenitud del ser*" (pág. 389).

J. Solano, S. I.

Truyol Serra: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, 211 págs. 21 × 14 centímetros, Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid, 1944.—18 ptas.

Las ideas jurídicas y políticas de San Agustín han sido tratadas por un gran número de autores de diversos países. Pero no es fácil encontrar una obra que le deje a uno satisfecho de haber hallado en ella la verdadera interpretación del pensamiento agustiniano sobre su concepto y teoría.

El Derecho y el Estado experimentaron con la aparición del cristianismo una depuración que, si no invalidó esencialmente las ideas elaboradas por los más eminentes pensadores de Grecia y de Roma, sí modificó de una manera substancial su aplicación a importantes instituciones de derecho público y de derecho privado.

San Agustín considera las realidades jurídicas y políticas de su siglo y de toda la antigüedad colocado ya en la depuración que aportaba el cristianismo, y de ahí la duda que dejan sus expresiones sobre si se refiere en sus censuras a los conceptos mismos, a las realidades, o, lo que es más occidental, a los modos de la realidad.

El señor Truyol Serra ofrece en esta obra los frutos de una investigación personal acerca de la mente de San Agustín sobre lo que es el Derecho y lo que es el Estado. La presentación de la mente del Santo Doctor está científicamente dispuesta.

A base de la correlación, típicamente agustiniana, de lo divino y de lo humano, se exponen los supuestos antropológicos primero, los teológicos después, del pensamiento jurídico de San Agustín para acabar la primera parte de la obra con el desarrollo de la teoría de la ley eterna y de la ley natural, según San Agustín. En este postrer capítulo de la primera parte parangona el señor Truyol el concepto de la naturaleza y ley natural de las principales escuelas filosóficas gentilicias, el concepto bíblico y la teoría de San Agustín poniendo de relieve la solidez, amplitud y originalidad de la sistematización hecha por el Santo, fundado naturalmente en la idea teológica y providencialista del orden del mundo, propia de la Biblia.

Plácenos en este estudio ver al señor Truyol adherirse a la sentencia de Suárez en lo relativo al valor formal del acto de la voluntad del legislador en la creación y fundamentación de la ley, ya que la acusación que se ha hecho

a Suárez de ser voluntarista y con ello originador del subjetivismo jurídico, es enteramente gratuita, puesto que el Doctor Eximio pone como elemento esencial de la ley el que sea justa y razonable objetivamente.

En la segunda parte de la obra, dedicada a la idea del Estado en San Agustín, están las cuestiones más controvertidas por toda clase de autores, pues sobre ellas las expresiones de San Agustín se prestan a las más diversas interpretaciones. El señor Truyol se hace eco de todas ellas, desde las que propugnaban el llamado pesimismo agustiniano acerca del Estado, hasta las modernas, que, en general, afirman que San Agustín juzgó la sociedad política fruto legítimo de la sociabilidad natural del hombre y medio natural en el que el hombre, aunque no hubiera pecado, podría tender a su último fin.

El punto céntrico de la cuestión se halla en el capítulo tercero de esta segunda parte. En él se trata el problema de la relación entre el Estado y la justicia. Es la cuestión que en nuestros días ha recibido el nombre de *agustinismo político*. Los textos que aduce el señor Truyol están seria y sinceramente interpretados, y las dificultades que pueden oponerse a su interpretación, particularmente la de Scholz, están atinadamente resueltas.

Pero creemos que se hace omisión de algún otro texto, de los que pueden complicar más el asunto. Así, por ejemplo, el del capítulo 24 del libro 19 de CD: "Si autem non isto, sed alio modo definiatur...", y más adelante: "Generaliter quippe civitas impiorum..." para acabar por dar a la definición de Estado o sociedad una gran elasticidad. Ya en otra parte [1] hemos expresado nuestro pensamiento sobre estos lugares de San Agustín. A nuestro entender dificultan bastante la solución bellamente ingeniosa de la distinción entre la justicia de santidad o simplemente cristiana y la justicia, virtud cardinal que es requisito ineludible para la honesta convivencia humana.

El señor Truyol acaba su estudio mostrando el encuadramiento del Estado en la gran concepción teológica agustiniana del universo. De esta suerte manifiesta la genial unidad que San Agustín sabía, y quería como por instinto y exigencia de su espíritu dar a todos los seres y a todas las tendencias y fuerzas colocadas en ellos por la mano de Dios.

El señor Truyol Serra ha logrado que su estudio llene el deseo que tenía al empezarlo, de que fuera síntesis, crítica e investigación, pues tanto el conocimiento y utilización de la moderna bibliografía sobre la filosofía jurídica y política agustiniana, como el examen detenido de las obras del Santo dan a la obra la categoría de verdaderamente científica.

SALVADOR CUESTA, S. I.

---

[1] Véase en el primer número de PENSAMIENTO el artículo sobre *El agustinismo político*.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Edad Antigua y Media.

ZUBIRI, XAVIER: *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*. Escorial, 8 (1942) 401-432.

El tema es, a juicio del autor, de tanta actualidad, que "ocuparnos de los presocráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar" (pág. 432). Ahora bien; para mostrar que Grecia, y en particular la filosofía presocrática constituye un elemento formal de las posibilidades de nuestra actual situación filosófica, expone previamente el doctor Zubiri cuál sea la pervivencia del pasado en el presente general.

1. Según la novísima concepción de la historia, el pasado sobrevive en el presente bajo forma de realidad, y no como se creía antes del siglo XIX, bajo una forma puramente *armónica*. La historia no se concibe ya como una mera *sucesión* de realidades presentes, sino como una *actualización* progresiva de lo que el espíritu era ya desde sus comienzos. El presente está virtualmente precontenido en el pasado como el árbol en la semilla, o una verdad científica en las premisas de un razonamiento.

Mas en esta concepción ve el doctor Zubiri lo mismo que en la antigua: un escamoteo de la historia, pues la historia no sería sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre. En ambos casos, quien es es el hombre presente y la historia es tan sólo lo que fué. Partiendo de que la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace, hace de una manera o hace de otro, el magno problema es para el autor el poner de manifiesto la interna estructura de este hacer. Desde luego, sienta esta proposición: "El presente histórico no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer" (pág. 412).

Ahora bien; como que ya desde Aristóteles la actualización de una potencia es el movimiento, resultará que la categoría fundamental que domina la concepción de la historia del siglo XIX es la del movimiento. Droyssen y Hegel son el exponente de esta concepción. Conforme a ella, la historia humana no sería sino el progreso o regreso de las disposiciones de las potencias del hombre. Mas contra esta concepción hace notar el autor que el *presente* histórico no se halla constituído tan sólo por lo que el hombre hace ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta.

Tenemos, pues, que el pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente. Por ahí se ve "todo el gran fallo de la filosofía de la historia del siglo XIX, que consiste en suponer que el acontecer histórico es producción o destrución de realidades [...]. La verdad es que la historia, en su conjunto, se halla constituída por la totalidad de las posibilidades humanas, y si se quiere hablar de dialéctica histórica habrá que convenir en que es una dialéctica de posibilidades (pág. 420-1). Las cosas y la propia naturaleza humana, como recursos que permiten actuar, no son simples *potencias*, sino *posibilidades*

(pág. 418). Por consiguiente, "la historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero "estar pudiendo": es, en rigor, "hacer un poder" (pág. 423).

2. Hechas estas previas consideraciones, puede ya el autor responder a la pregunta: ¿cómo pervive el pasado filosófico griego en nuestra actual situación filosófica? Por lo pronto Grecia ha trazado la ruta de la filosofía europea, posibilitándola para un saber racional. Por esto solo somos ya griegos. Pero tratándose de la filosofía presocrática, su significación y alcance son mayores todavía, porque ésta representa la constitución misma del filosofar, y precisamente el problema que tiene hoy planteado la filosofía es el de las posibilidades del filosofar en cuanto tal, que nos otorgaron los presocráticos.

Porque al acercarnos a las cosas con las posibilidades del pasado chocamos con nuevas realidades, difícilmente aprehensibles, entre ellas la historia; y el choque ha puesto en conmoción la *idea misma del ser;* por esto se nos ha convertido en problema el filosofar en cuanto tal. El siglo XIX ha tratado de solventar la dificultad, que presenta el acontecer histórico, buscando la manera de evitar el paso del no ser al ser. Algo parecido aconteció en la filosofía presocrática desde Parménides hasta Demócrito. No se veía en el movimiento sino el paso del no ser al ser, y para evitar el rodeo Empédocles, Anaxágoras y Demócrito convierten el movimiento en pura aparición y desaparición de elementos sempiternos, lo cual era excluir el movimiento del mundo del ser propiamente dicho.

Pero Aristóteles tiene la genial idea de hacer del movimiento una forma del ser. El movimiento para él no es paso del no ser al ser, sino de una manera de ser a otra. Es la idea de la δύναμις, que así entra definitivamente en la ontología del ser. El paralelismo de esto con lo que ocurre en el problema de la historia, es impresionante. La reducción del acontecer histórico es—*servatis servandis*—algo semejante a lo que fué la reducción del movimiento a combinación de elementos en la física ateniense del siglo V. Es un ingente escamoteo de la historia el que realiza Hegel al pretender reducir la historia a la actualización de potencias germinales (pág. 428-9). *Miguel Flori.*

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *Sobre el origen de la Filosofía griega.* CT (1943) 251-77.

Fraile pasa revista a las teorías clásicas en la materia, la *orientalista* y la *autonomista;* refuta la primera siguiendo substancialmente las huellas de Zeller; no disimula su afinidad con la segunda. Toca de pasada el punto de las influencias indígenas, particularmente Religión y Misterios, tema, sin duda, del mayor interés histórico y humano; Fraile aduce escuetamente las posiciones extremas de K. Joël y Nietzsche, para quienes la filosofía griega es pura y simplemente un producto del sentimiento religioso o una derivación mística en la contemplación de la naturaleza. Recoge al final su opinión, ya desgranada, a lo largo del artículo, y que viene a coincidir con la del gran historiador alemán, retocada por su traductor italiano, Mondolfo, posición equidistante de las anteriores unilaterales y excusivas. "Más exacto que hablar de *causas* es hablar de *condiciones* concurrentes... muchas, muy diversas" (pág. 274) que han creado un clima favorable para el desarrollo *total* de la cultura griega. El punto culminante de la originalidad de la filosofía griega lo encuentra Fraile en la

portentosa rapidez e intensidad de su desenvolvimiento, es decir, más en el proceso evolutivo que en el mismo arranque. *L. Martínez Gómez.*

Santa Cruz Teijeiro, J.: *Séneca y la esclavitud* en "Anuario de Historia del Derecho Español", t. XIV (1942-1943) págs. 612-620.

La suerte del esclavo romano debió ser dura en todos tiempos, a pesar de que el viejo Catón—según Plutarco—hiciera lactar de su propia mujer a sus esclavos, y de la descripción de Juvenal, en la que juegan juntos cuatro niños: *unus vernula, tres domini.* Estos y demás testimonios de Terencio y otros autores parecen demostrar que la condición del esclavo primitivo de la Roma agrícola y pobre fué más tolerable que la de los tiempos opulentos descritos por Petronio y por Tácito. El autor recoge estos pasajes y los glosa, haciendo de ellos el fondo histórico en que resalta el elevado y nobilísimo humanismo de Séneca, que tiene para con los esclavos sentimientos dignos de un cristiano, aunque no llegan a la fraternal y divina caridad con que San Pablo intercede por Onésimo. Véanse *De Clementia* I, 18; *Ep. 47, ad Lucilium; De Benef.* III, 18-25. Las enseñanzas estoicas de un político tan influyente como Séneca debieron influir en disposiciones de la legislación romana, como la que daba la libertad a los esclavos abandonados por inútiles a causa de su enfermedad, y la que abocaba los procesos de éstos a los tribunales ordinarios. *E. E.*

Elorduy, Eleuterio, S. I. *La Lógica en la Estoa.* RevFil, 3 (1944), págs. 7-65, 222-265.

El contenido de estos artículos es riquísimo y muy matizado, por lo cual, el mejor resumen es dar el sumario de los problemas que agita. En la introducción expone las diversas actitudes de la mente ante el problema crítico, como son la del dogmatismo, la del escepticismo y la del estoicismo y agustinismo. En el cuerpo del trabajo nos expone las lucubraciones estoicas acerca de diversos términos y conceptos lógicos, como son el concepto de sabiduría, de fantasía, de sentido y razón, de asentimiento, comprehensión y ciencia, de presentimiento, inteligencia, concepto y confesión. En segundo lugar expone largamente la supervivencia de la lógica estoica en Plotino y Jámblico, en San Agustín y en Suárez.

Los elementos provenientes de la Estoa, que han sido incorporados a la filosofía cristiana, pueden agruparse en tres núcleos principales: en el *sujeto*, cognoscente, en el *objeto* conocido y en el *acto* del conocimiento. En el *sujeto* cognoscente entran como factores en orden de actividad creciente los sentidos corpóreos, la fantasía, el entendimiento, la voluntad, y mediante ésta la fe meramente histórica o la fe religiosa. El *objeto* conocido más excelente es Dios, aunque el primero en el orden cronológico en ser conocido es el yo del cognoscente.

¿Cree el P. Elorduy que esto pertenece al haber de todas las escuelas cristianas?

En el *acto* hay que distinguir dos aspectos distintos, uno cualitativo, por el que el conocimiento de la verdad constituye una perfección positiva, así como, por el contrario, el error es una imperfección que degrada a la naturaleza racional. El otro aspecto es el representativo o intencional, y nota aneja a ambos aspectos es la evidencia. *J. Hellín.*

ELORDUY, ELEUTERIO, S. J.: *¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?* Est Ecles, 18 (1944), 501-557.

El P. Elorduy nos sorprende con la clamorosa novedad de esta hipótesis, que apoya en las siguientes consideraciones capitales: 1, Ammonio Sakkas, maestro de Plotino y fundador del Neoplatonismo, es un cristiano hasta el fin de su vida contra el testimonio parcial de Porfirio, ya refutado por Eusebio de Cesarea. 2, Ammonio hubo de poner por escrito su sistema filosófico, a pesar de la vaga e insidiosa afirmación del mismo Porfirio. 3, El mismo carácter cristiano del maestro, en un ambiente de oposición general contra el Cristianismo, explica la consigna de ocultación de los méritos y de los escritos de Ammonio, llevada a cabo con éxito por sus discípulos paganos neoplatónicos, al mismo tiempo que se aprovechaban de ellos sin escrúpulo para sus propias obras. Elorduy acumula datos y razones del mayor interés para poner en claro que el plagio era una debilidad del círculo neoplatónico, y de cuya sospecha no se libró el mismo Plotino (pág. 514). 4, Admitida la dependencia literaria entre el "Corpus dionysiacum" y Proclo y aun Plotino, Elorduy cree que todas las probabilidades del plagio recaen sobre los neoplatónicos y no sobre el autor del "Corpus", que en tal caso sería el mismo Ammonio, el maestro cristiano postergado; "es la *hipótesis* que *se impone* como *conclusión*" (página 534). Elorduy refuerza su punto de vista con algunas consideraciones de índole interna y refutación de objeciones. Insiste particularmente en situar al Pseudo-D. en el ambiente alejandrino del siglo III, fuera del cual "es un hueso desencajado en la historia de la filosofía y de la teología". Acaba con una escapada a su tesis favorita de la relación entre la Estoa y la Filosofía cristiana, uno de cuyos puntos de enlace más destacados sería Ammonio Sakkas.

L. Martínez Gómez.

ELORDUY, ELEUTERIO, S. J.: *Estoicismo y Cristianismo*. EstEcles, 18 (1944), 375-411.

Elorduy desarrolla una tesis de fondo, el enlace histórico entre el Estoicismo y el Cristianismo, que no es naturalmente la posición evolucionista cruda; el Estoicismo *ha preparado* el ambiente al Cristianismo con el carácter popular e integral de su filosofía ético-religiosa (pág. 381), con su aliento metafísico y en múltiples aspectos de detalle, como, por ejemplo, su atención a la organización de la vida individual y familiar (pág. 383); el Estoicismo *ha tenido zonas de afinidad* doctrinal con el Cristianismo, que llega a sugerir un cierto parangón de Pablo y Séneca en puntos de tan delicada elevación como el significado trascendente del matrimonio (pág. 388); en muchos otros, tal la exaltación filosófica de la muerte, podría decirse que "el licor (la virtud superadora) es cristiano, pero el vaso había sido ya fabricado en las factorías del Pórtico" (pág. 397); sobre todo la Estoa *ha sido asimilada* y sublimada por la concepción cristiana, y ello es la explicación, quizá única y bien honrosa para ella, de su desaparición misteriosa en su momento de más actualidad, dueña históricamente del campo. Creemos que la estructura del artículo sugiere una coincidencia en lo religioso, en lo metafísico y aun en lo moral, mucho más honda e interna de lo que sin duda pretende el autor. La evidente insistencia en presentar a Séneca envuelto en un ambiente cristiano (los cris-

tianos de la casa del César, sus esclavos (?), su esposa (?) (pág. 392) acaso lleve a una consecuencia contraria a la pretendida, pues supuesto que Séneca no fué un despreocupado, hace más inverosímil su afinidad de espíritu con el Cristianismo que se le entraba por los ojos y no le mereció ni una alusión de estima. *L. M. G.*

IBERO, JOSÉ MARÍA, S. I.: *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la Biología.* Miscelánea Comillas, 1 (1942), 529-557.

"No pretendo—comienza diciendo el autor—hacer historia ni comentario acerca de la teoría de las razones seminales de la filosofía antigua..., ni pretendo ahondar en el estudio de los genes modernos..., solamente trato de ver si no se hallan realizadas en los genes las razones seminales de los antiguos."

Con este fin en el § 1 expone, aduciendo y esclareciendo sumarísimamente, varios pasajes de sus obras, el concepto que de las razones seminales tenía San Agustín, tomado de los filósofos antiguos, particularmente de Plotino, y refundido por él, para aplicarlo a la explicación del origen de los vivientes, según el Génesis.

En el § 2 señala en concreto cuáles pueden ser las razones seminales del mundo anorgánico, a que también alude en los pasajes citados el Santo, a saber: los elementos químicos que las plantas necesitan, a los que Dios puso en la debida proporción y los conserva mediante la acción de las bacterias del suelo, creadas cuando emergieron de las aguas primitivas los Continentes, y antes y después, mediante la del fitoplancton marino.

En el § 3 describe las características estructurales y funcionales de los genes, para concluir de ellas y de lo dicho en el § 1, que en los genes se cumplen las condiciones que para sus razones seminales requería San Agustín. En el § 4 responde a la pregunta cómo y dónde existían los genes para los organismos que iban apareciendo en los períodos geológicos sucesivos, opinando que en los genes de las algas creadas por Dios en la aurora de la vida al brillar la luz sobre los mares primitivos. *V. Andérez.*

TRUYOL SERRA, A.: *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín.* VV., 6 (1944), 308; 7 (1944), 513-531.

Como en la sección de recensiones de libros de estas mismas páginas de PENSAMIENTO hacemos el estudio de la obra del señor Truyol Serra, *El Derecho y el Estado en San Agustín,* de la cual estos artículos son una parte, remitimos al lector a lo que en la recensión de dicho libro indicamos (v. pág. 96). *S. Cuesta.*

MUÑOZ, PABLO, S. J.: *Psicología de la conversión en San Agustín.* Greg., 22 (1941, 9-24, 235-252; 23 (1942), 35-65, 291-325.

Los cuatro artículos de que se compone este estudio forman una verdadera obra: la tesis doctoral del ecuatoriano R. P. P. Muñoz, Profesor en la Universidad Gregoriana cuando este excelente trabajo aparecía publicado.

Es el planteamiento y solución, según la doctrina de San Agustín, de lo que él llama la "magna quaestio", el enigma del hombre, tema favorito de los pensadores modernos: El hombre, al reflexionar sobre sí, se halla finito y temporal, pero con ansias de infinitud y eternidad; ve que procede de la Verdad

y del Bien y a ellos está destinado, y, sin embargo, se siente una madeja de contradicciones, mezcla de errores y verdades, bienes y males. Y como cada hombre, la sociedad y la historia: la del mundo humano y la del angélico. ¿Cuál es la raíz de esa situación? ¿Cuál la clave de su solución?

El proceso de apartamiento y vuelta hacia Dios analizado en el convertido, según la doctrina de San Agustín, es lo que el autor expone en su trabajo. Es la explicación y solución del problema en el individuo, introducción a la síntesis agustiniana que amplía la explicación y solución al problema social e histórico.

Un conocimiento de "la Verdad" nunca falta en la mente; pero contra el amor que impele hacia ella surge otro contrario que abate a la energía interior hacia las engañosas apariencias de lo temporal. De ahí el período de "vida informe". Mientras las "iniciativas divinas de la gracia" solicitan al alejado de la Verdad. Para iniciar el retorno, vuelve el hombre hacia su interior, conforme a la norma neoplatónica; pero no se pare en idolátrica contemplación del yo; trasciéndase. Para ello, el Verbo-Verdad le solicita desde su interior y le impele desde el exterior. Al fin se divisa la verdad un momento. ¿Para llegarse hasta ella? Sólo un camino: el Hombre-Dios. ¿Cómo recorrerlo? Con las fuerzas que dé la gracia.

Magníficos son los pasajes aducidos de San Agustín en este trabajo objetivo, denso, digna exégesis e interpretación del gran autor estudiado.

J. Muñoz.

Iturrioz, J.: *El Trinitarismo en la filosofía de San Agustín.* RevEspTeol. III (1943), 89-128.

Bajo el epígrafe *El puerto de la filosofía* expongo brevísimamente el proceso de San Agustín hasta llegar a decidirse por la filosofía, y el ideal que de ésta se formó al identificarla con *beatitudo*. Identifica la filosofía con la sabiduría, distinguiendo precisamente la sabiduría y la ciencia, asignando para ésta el conocimiento racional y para aquélla un conocimiento superior, denominado *cognitio intellectualis, visio, contemplatio*. La sección segunda propone los tres problemas fundamentales de San Agustín: el ser, la verdad, la bondad. Según estos tres problemas divide San Agustín la filosofía y clasifica a los filósofos. Estos tres problemas se concentran en dos polos (sección tercera): el alma y Dios, haciéndose así la ascensión de todo lo mudable, concentrado en el alma, a Dios inmudable. Una vez llegado a Dios se logra ya la solución de todos los problemas (sección cuarta), pues Dios es el origen del ser, Dios es la luz de la verdad, y Dios es el bien que atrae a todo ser. Así aparece el trinitarismo, que en San Agustín queda reflejado en sus frecuentísimas fórmulas ternarias, esparcidas por todos sus escritos, en las cuales con admirable precisión se recoge esta concepción filosófica. Como conclusión deduzco que esta concepción trinitaria no es una adición a la filosofía, sino que es constitutiva de ella, según Agustín. *J. I.*

Ibeas, P. Bruno, O. S. A.: *Problemática social agustiniana. De la concepción imperialista.* RevIntSoc., 9 (1945), 153-174.

Imperio o ciudad vienen a ser sinónimas para San Agustín. Un solo principio, la solidaridad, moldea la vida social, que es, por tanto, radicalmente una

consecuencia del amor. Dos clases de amores ocasionan dos ciudades diferentes, la de los hijos de Dios, ciudad divina, y la de los hijos de Caín, ciudad terrena. El Imperio es para Agustín la ciudad terrena, por ser fruto de las pasiones, de las guerras e injusticias, ya que Dios hizo a los primeros hombres pastores de ganados en vez de reyes. ¿Qué mal, dice el Santo, puede resultarnos de prolongar los tiempos en que los hombres y los reyes vivían a espaldas de toda ambición, contentos cada uno con lo propio?

La comparación del Imperio romano con el asirio, y el paralelo entre Babilonia y Roma, aumenta la intensidad de tintas con que aquél se nos describe. La condenación implacable, formulada contra la ciudad del Eufrates, recae por lo mismo sobre la ciudad del Tíber. Sin embargo, Agustín es providencialista; ¿no nos pondrá, pues, una contradicción condenando el imperio como acopio de todos los vicios, y considerándolo luego como expresión genuina del querer divino en el tiempo? El imperio es uno de los instrumentos herrumbrosos de que Dios se sirve para impeler a la humanidad hacia la consecución de sus fines.

La contradicción anterior parece renovarse en los elogios a la gloria imperial y a las virtudes de los romanos; elogios, con todo, disminuídos al ponerlos en parangón con los excelsos actos de los héroes cristianos... Porque Agustín estaba enamorado de otro imperio: el imperio espiritual de la Iglesia, concreción terrestre y peregrina de la ciudad celeste... El imperio de Cristo ocupaba el área mundial del romano, pero sus finalidades y su espíritu eran opuestos por completo. En cuanto a la situación social, el imperio de Roma es, en la descripción agustiniana, la casa de Sardanápalo. El imperio de Cristo es la amorosa hermandad que procede de la justicia, del deber y de la mutua dilección. El mundo no reconoce otro fin que formar la humanidad regenerada y triunfadora.

Dos concepciones irreductibles a unidad se exponen y confrontan en las páginas vibrantes de la "Ciudad de Dios": la concepción pagana y la cristiana. Ambas toman cuerpo en el acaecer histórico provocando, al entrechocar, los conflictos mutuos. En la formación actual de concentraciones paganas de poderío cobran actualidad estas ideas agustinianas. *Vilacreus.*

VEGA, P. ANGEL CUSTODIO: *Calcidio, escritor platónico.* CdD., 155 (1943), 219-241.

Después de haber descrito la personalidad de Calcidio, español y discípulo de Osio, en un artículo anterior, nos da a conocer en el presente su comentario al *Timeo* de Platón. Este comentario representa un avance enorme sobre el de todos sus predecesores, y muestra un dominio admirable de la materia, aunque no pudo descifrar todos los enigmas platónicos. Se limita sólo a la primera parte del *Timeo*, y divide su escrito en 353 capítulos de importancia muy desigual. El comentarista tiende a fundamentar sus teorías cosmológicas sobre las matemáticas. El mundo sensible es temporal, pero es reflejo de otro mundo inteligible, el de las ideas platónicas, el cual fué también creado por Dios, pero desde la eternidad; el vínculo que pone en comuniacción ambos mundos es el alma del mundo, también creada por Dios. La figura del mundo es esférica, y todos los astros que dentro de él se contiene, incluyendo también la tierra, tienen asimismo la figura esférica. Los astros tienen conexión

con los acontecimientos humanos, pero no como causa determinante o como fatalidad de los mismos, sino meramente como signos que anuncian el porvenir. *J. Hellín.*

ALONSO, MANUEL, S. I.: *La Cronología de las obras de Averroes. Obras de su primera época de escritor.* Miscelánea Comillas, 1 (1942), 443-460.

La exacta fijación de la cronología de las obras de un autor para estudiar su doctrina y la evolución que en ella haya podido haber, es de suma importancia. Tiene sin embargo dificultades no pequeñas, pues los diversos métodos que se empleen siempre son deficientes.

Dos son los criterios a que se atiende: uno el de las *obras datadas* o que llevan una fecha determinada en la edición latina de Venecia, Tridino, 1560; otro el de los datos suministrados por el mismo Averroes en sus obras. Ambos deben usarse con ciertas reservas.

De la combinación de estos dos criterios tenemos que fueron publicadas las primeras obras de Averroes en estos tiempos:

1.º Las *Sumas* sobre el *Organon* de Aristóteles deben colocarse en el año 1159 o antes de él. Todos estos compendios sobre el *Organon* aristotélico forman una sola obra, y datan del mismo año, aunque en las ediciones latinas anden dispersos. Estas *Sumas* comprenden: *De praedicabilibus Porphirii, De praedicamentis, Perihermenias, Prima analytica, Posteriora analytica, Topica, Elencha, rhetorica, poetica.*

2.º Los *Yawāmi sigar*, o compendios meteorológicos, datan de 1159, y comprenden: *De physico auditu, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De Meteoris, De anima, De metaphysica.* Todos estos compendios forman una sola obra y son de la misma fecha. Hubo de ellos una segunda edición en los últimos años de Averroes, con algunas adiciones; esto explica fácilmente las objeciones que contra la fecha señalada pueden ponerse.

3.º *Kulliyyat al-tabb*, que en latín suele llamarse "Coliget", se publicó entre los años 1162-1169. También tuvo segunda edición en los últimos años de Averroes. *I. González.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La realidad de un pensamiento filosófico cristiano.* RazFe, 125 (1942), 533-544.

¿Hasta qué punto podemos hablar de una filosofía cristiana? La revelación nos habla de creación (desconocida en la filosofía helenística, para la que el ser más o menos informe siempre fué) del ser contingente, y en frente el Ser Absoluto; las relaciones entre ambos términos constituye la medula de la filosofía. La nada como punto de partida dado por la Revelación ¿encierra contenido filosófico? Ciertamente al ir a él por vía racional, y determinar así el concepto de contingencia del mundo, lo mismo que el de "Ser Absoluto, Necesario", que fundamenta una armónica y nueva concepción del mundo. Bajo este punto de vista habría que rechazar la tesis de Brehier, de que la filosofía no debe nada al cristianismo, pues la nada (Bergson, Heidegger) y el Ser Necesario (Descartes, Spinoza, Leibniz) ha ensanchado nuestra cultura, y precisado nuestra noción del mismo ser. *L. Salcedo.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I. *La Fe y la Razón que filosofa.* RazFe, 127 (1943), 35-47. (Complemento del artículo anterior.)

Muchos pensadores católicos niegan en esta controversia la existencia de una filosofía cristiana, en el momento, dicen, que filosofan, ya lo hacen en cuanto hombres, no en cuanto cristianos. Pero creemos, siguiendo al Vaticano, que tres efectos se pueden señalar respecto a la razón que filosofa: la fe le saca de errores, la fe le sirve de preservativo, en la fe tiene una fuente de conocimientos. Como lo confirman también León XIII y Pío XII. Y eso sin tener en cuenta los atisbos geniales de los místicos San Buenaventura, Lulio. Debemos, pues, hablar con sobrados motivos de una Filosofía cristiana, siguiendo la expresión de la "Charta magna" del Tomismo la Encíclica "Aeterni Patris". *L. Salcedo.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I. *La controversia sobre la noción de la Filosofía cristiana.* I, *Preliminares.* EstFides, 17 (1943), págs. 289-302.

Al par del resurgimiento neoescolástico, que data de mediados del siglo pasado, se pone sobre el tapete la cuestión de la Filosofía cristiana, expresión que sólo esporádicamente aparece en las edades pasadas. Se discute si el vocablo "cristiana" es puramente adjetivo, externo e histórico, o ha podido influir la misma noción de filosofía, de modo que la fe del creyente cristiano asista y aun beneficie el desarrollo netamente filosófico. Las primeras posturas arrojan un saldo favorable a la filosofía confesional, desde Branisz hasta el protestante Ritter, en el grupo van figuras como Rickert, Sanseverino, Lacordaire, Stöckl, Z. González, E. Blanc y d'Hulst. En la posición opuesta cuentan Sierp, Blondel, y en un término de reserva Mercier y el mismo Eleutgen. Señala el punto culminante de la dirección en pro, la Encíclica "Aeterni Patris" (1879) con su encabezamiento, un año posterior, que consagra el vocablo confesionalista. Así las cosas, en el IV Congreso Científico Internacional de los Católicos de Friburgo (Suiza) de 1897, su Presidente Barón von Hertling se pronuncia en contra de la confesionalidad "de iure". El movimiento lovaniense, representado por Mercier, De Wulf, Sentroul, se alinea tras de Hertling aunque matizando la propia posición con la fórmula de la fe "norma negativa".

La continuación de estos artículos la verá el lector en los números 1 y 3 de PENSAMIENTO. *L. M. G.*

GUILLÉN, P. L. M., O. P. *La noción de persona en Hugo de San Caro.* CT, 65 (1943), 171-177.

Hugo de San Caro pone el constitutivo de la personalidad en una privación, que es la ausencia de unión a una forma más digna, por esto, si la humanidad de Cristo se separase del Verbo, sería persona sin adquirir nada nuevo, y si fuera de nuevo asumida, dejaría de ser persona, sin que se destruyese nada, sólo por estar unida a una forma más digna.

Guillermo de Auxerre en su Summa Aurea había dicho que la personalidad incluía la singularidad de la naturaleza, la incomunicabilidad a otro como parte y la negación de unión a otro más digno. Aquí se encuentra ya la negación de unión a otro más digno, pues no se discute todavía si el constitutivo

formal consiste en esa negación, o en otro de los elementos que menciona, o en todos juntos. Tampoco se halla esta discusión en Felipe el Canciller, por donde parece que es doctrina propia de Hugo de San Caro. Los demás que enseñaron la misma doctrina, como el manuscrito *Filia Magistri*, Odón Rigaud y San Buenaventura, parecen depender de Hugo de San Caro. En cambio, no parecen que siguen esta doctrina ni San Alberto Magno ni Santo Tomás, los cuales, al hacer la hipótesis de que el Verbo tomase la humanidad de uno que anteriormente hubiese sido puro hombre, dicen que algo *destrueretur et corrumperetur*, lo cual parece indicar que la personalidad es algo positivo, por lo menos como un modo. *J. Hellín.*

GRABMANN, DR. MARTÍN: *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino.* CT., 67 (1944), 323-337.

La tesis que trata de probar es que el aristotelismo de Santo Tomás no está en relación de perfecta servidumbre para con el Estagirita, sino que con toda independencia Santo Tomás lo purificó y lo amoldó a las necesidades del cristianismo y de la teología. Esta tesis la demostró ya Tálamo a base de material impreso, y ahora se puede demostrar también a base de material inédito, gracias a los trabajos de numerosos investigadores que han estudiado el aristotelismo de la Edad Media (323-324).

En el desarrollo de la tesis trata Grabmann los puntos siguientes:

1.º Era muy necesario en el siglo XIII la purificación del aristotelismo, ya que la introducción del nuevo Aristóteles (sus obras distintas de la lógica) creaba un grave peligro para la fe, y esta purificación la emprendió Santo Tomás en sus comentarios, para lo cual estaba perfectamente preparado por las nuevas traducciones de G. de Moerbeke y por la lectura de los comentaristas griegos (324-327).

2.º El valor de estos comentarios se puede apreciar por la estima que de ellos tuvieron los aristotélicos desde que los escribió Santo Tomás hasta nuestros días (328-330). Se ha de notar la aceptación que tuvo Santo Tomás entre los protestantes del siglo XVII, en lo cual corrió la misma suerte que Suárez y Vázquez, lo cual brindará de nuevo una ocasión propicia al Dr. Eschweiler para inquirir la razón por qué precisamente Santo Tomás, juntamente con Suárez y Vázquez, fueron bien aceptos en las Universidades protestantes.

3.º Hecho el recuento de las doctrinas de Aristóteles, aceptadas por Santo Tomás en Crítica, Metafísica, Teodicea, Cosmología y Psicología (330-332), se obtiene como resultado que el aristotelismo de Santo Tomás: *a*) no es *exclusivista*, ya que dedicó también sus desvelos a autores de inspiración platónica y neoplatónica (333-334), *b*) ni es *integral*, ya que introdujo sustanciales modificaciones en el concepto de Dios y en el concepto de la moral (334-335), *c*) es un aristotelismo *transformado* y *enriquecido* con elementos platónicos, agustinianos, árabes y judíos (337), *d*) y finalmente, *no es un aristotelismo genuino*, aunque conserva los fundamentos principales sobre el pensar y el ser (336). *J. Hellín.*

MUÑIZ, FRANCISCO P., O. P.: *La "quarta via" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.* RevFil., 3 (1944), 385-433.

Dos partes contendrá este trabajo: en la primera explica el valor de la

cuarta vía según la doctrina de Santo Tomás esparcida en sus obras, y en la segunda expondrá la exégesis y crítica textual del argumento como se halla en la Suma. En esta primera parte explica a manera de introducción el fundamento en que se apoyan las cinco vías, que es el principio de causalidad aplicado en cinco diversas formas; y después de hacer una clasificación de esas formas, dice que las vías son cinco y solamente cinco. La cuarta vía se podría reducir a esta argumentación: existen perfecciones trascendentales y simples en grados mayores y menores y capaces todavía de aumento; mas los sujetos que tienen perfecciones capaces de aumento las han recibido de uno que las tiene en grado sumo por sí mismo; luego existe por sí mismo alguien que tiene todas las perfecciones en sumo grado y que es autor de todas las otras perfecciones capaces de aumento. La mayor la da la experiencia; la menor se prueba por tres métodos: por el *platónico*, según el cual, donde quiera que hay muchos sujetos que poseen una clase de perfección, es necesario poner otro separado, que sea único y que tenga esa perfección en sumo grado e imparticipada; por el *aristótelico*, según el cual lo que no está en un sujeto en sumo grado, está en él, no como esencia ni como propiedad, sino causado por una causa extrínseca; por el *avicenniano*, según el cual lo que es finito es causado, ya que si fuera incausado no se limitaría ni por sí ni por una causa eficiente. Según esto hay que admitir *un ser imparticipado y único que tenga todas las perfecciones por esencia e ilimitadas, y que sea autor de todas las perfecciones limitadas fuera de sí*. Una vez en posesión de estos predicados divinos, fácilmente se deducen todos los otros predicados propios de Dios, y todas las imperfecciones que por oposición ha de tener la criatura en cuanto tal.

J. Hellín.

P. T. Barth, O. F. M.: *De tribus viis diversis existentiam divinam attingendi.* Disquisitio historico-collativa inter S. Thomam, Henricum Gandavensem, Duns Scotum. Ant XVIII (1943), 91-117.

Comienza el autor distribuyendo en dos grandes categorías los argumentos que para probar la existencia de Dios han aducido los maestros medievales. Una de ellas toma como punto de partida lo sensible: es la categoría empírica o aristotélica. La otra escoge como base lo espiritual, la experiencia interna; de ahí que se llame espiritualismo o idealismo, en el sentido de idealismo objetivo-real, cual se encuentra en Platón y en San Agustín. La categoría empírica emplea siempre como método para llegar a Dios el silogismo; la categoría espiritualística se sirve de la intuición.

El cuerpo del artículo lo forma el estudio del punto de partida y del método a que acuden en la prueba de la existencia de Dios Santo Tomás, Enrique de Gante (Gandavensis) y Duns Escoto. A la posición empírica silogística pertenecen Santo Tomás y Escoto; en el espiritualismo intuitivo entra de lleno Enrique de Gante. Escoto tiene de común con Santo Tomás el método silogístico, y coincide con el Gandavense en afirmar que el conocimiento de la existencia de Dios se ha de hacer partiendo del orden esencial, y no del orden existencial, pues el orden existencial es contingente y así las proposiciones fundadas en él no pueden darnos un conocimiento verdaderamente científico en el sentido aristotélico, el cual exige para la demostración proposiciones necesarias. Tanto por este aspecto cuanto por razones de método, se

puede decir que Escoto supone un avance sobre Santo Tomás y que la especulación escolástica ha alcanzado en el Dr. Sutil su máxima altura.

Es un trabajo de gran interés e importancia, si bien tal vez por lo limitado del espacio disponible, deja algunos puntos poco claros y no fundamenta suficientemente algunos principios, que fuera de la escuela escolástica son menos aceptados y de cuyo valor despende la consecuencia final favorable a Escoto. *J. Solano.*

Bordoy-Torrens, Pedro M.: *Notas bonaventurianas. Acerca de la actividad de Dios en las criaturas.* VV., 7 (1944), 566-575.

Expone el autor, ordenadas y sobriamente comentadas, las bellas y piadosas ideas del Dr. Seráfico acerca de la actividad de Dios en la producción de las criaturas, en la conservación de las mismas y en el concurso que las confiere para que ellas desarrollen sus operaciones. Idea básica o punto de partida en la concepción bonaventuriana es que la aparición en el mundo de un nuevo ser o entidad se debe al amor de Dios. Supuesta la creación o producción del nuevo ser, éste no puede conservarse ni actuar fuera del dominio y del concurso de Dios. El autor hace la aplicación de este principio, según las ideas de San Buenaventura, a las diversas especies de criaturas: substancias, accidentes, orden y movimientos del mundo sideral, actividad y vida del alma y de los espíritus. Expónese la colaboración de los espíritus angélicos, según su grado y jerarquía, en la providencia o gobierno de Dios sobre el mundo. Y como la sabiduría y el poder divino secundan los designios amorosos de Dios, bien se puede decir que, según la concepción del Seráfico, el amor es el que mueve todas las cosas.

El autor se propone seguir explanando la doctrina de San Buenaventura y también la del Beato Escoto sobre estas materias. *S. Cuesta.*

Oltra, Miguel, O. F. M.: *Cuestiones trinitarias en Duns Escoto y Raimundo Lulio.* VV., 2 (1943), 287-301.

Afirma el autor del artículo que no se propone tratar sino de los dos puntos relativos a "La Santísima Trinidad en nuestra inteligencia" y a las "Producciones en Dios". En cuanto al primero, defiende a Escoto y a Lulio de los ataques que se les han hecho atribuyéndoles la opinión de que el misterio de la Santísima Trinidad se puede probar por argumentos de razón natural. Según el P. Oltra, Escoto usaba argumentos de analogía para explicar la posibilidad del Misterio, y de un modo parecido Lulio, que escribía con intenciones apologéticas para los gentiles, usaba de semejanzas tomadas de las cosas naturales, para hacer inteligible esta verdad católica. Escoto, pues, tenía en esta materia la *doctrina communis*, y en cuanto a las que Lulio llamaba *razones necesarias*, no eran sino argumentos racionales de congruencia y no repugnancia contra la inteligencia humana.

En cuanto al tema de "Las producciones en Dios", la fórmula "substantia, Patris" expresa, según Escoto, la procedencia del Hijo del Padre y su consustancialidad con El, y por ella se rechaza la idea de que la producción del Hijo sea de la nada o por comunicación de una parte de la substancia del Padre. Escoto se separa de la sentencia de Santo Tomás y de Enrique de Gante, para quienes la esencia divina es el *principio quo* o potencia genera-

dora. Escoto distingue varias acepciones de la palabra potencia para desarrollar su teoría de la acción productiva de la memoria del Padre. También es peculiar la sentencia de Escoto en cuanto a la producción del Espíritu Santo, mediante la voluntad productiva que el Dr. Sutil distingue de la activa. El Hijo posee también voluntad productiva y por eso también aspira el amor infinito. Lulio, en la cuestión de las procesiones divinas, hace nuevas aportaciones originales. Ambos doctores profesan en su sistema teológico-filosófico un fuerte voluntarismo de espíritu agustiniano y defienden la posibilidad, basándose en las verdades reveladas y partiendo de ellas, de que el hombre pueda formarse alguna idea de tan gran Misterio (el de la Santísima Trinidad).

S. Cuesta.

SUREDA BLANES, FRANCISCO: *La simbología en el pensamiento filosófico luliano. Personificaciones, valores.* RevFil., 3 (1944), 469-507.

El autor no pretende hablar del valor del Ars lulliana ni estudiar el sistema algébrico del pensamiento o la Combinatoria luliana, sino únicamente llamar la atención sobre los símbolos y personificaciones de ideas trascendentales y de los valores. Lulio tiene una tendencia persistente a la personificación de esencias, de la materia, de la forma, de las facultades y operaciones, y de cuanto tiene intelectual, moral o históricamente un valor real. Su simbolismo ejemplarista no se limita a las figuras del árbol (con sus raíces, tronco, ramas, flores, frutos, semillas), al candelabro de flores luminosas, a los círculos, triángulos, figuras, letras; en el *opus* luliano aparecen además un largo cortejo de personajes simbólicos, damas, donceles, pajes, emperatrices divinas, que representan la Inteligencia, la Intención, la Justicia, los Atributos Divinos. Para Lulio hay un imperio del ser, hay además escala de los seres, con sus peldaños, que nos permiten ascender a Dios, de quien todo es imitación y semejanza, y descender de Dios a las criaturas, ascender a las esencias y bajar a los fenómenos. Todo este mundo de ideas así personificado y simbolizado tiene una realidad no ficticia, la cual se reconoce en el juicio, y estas mismas realidades forman también el mundo de los valores; porque valores son las realidades a las cuales se les reconoce su realidad absoluta o su realidad de relación para con nosotros, y así hay valor de verdad, de bondad, de belleza, de realidad, etc. El fin a donde tiende con toda esta filosofía iluminada es a conocer mejor al Creador y unirse con El por amor, y así su metafísica es ejemplarista, su procedimiento es simbolista y su tendencia es el misticismo.

J. Hellín.

SUREDA BLANES, FRANCISCO: *Ideas filosóficopedagógicas lulianas.* Las Ciencias, 6 (1941) 685-716, 950-979.

"Esbozar la cuestión de la pedagogía luliana, muy principalmente en sus bases filosóficas y señalar las coincidencias y divergencias capitales del pensamiento filosóficopedagógico luliano con los más destacados ideales de la pedagogía contemporánea", he aquí el objeto y las dos partes del presente trabajo.

1. *La investigación del pensamiento pedagógico luliano.* Comienza el autor señalando las fuentes bibliográficas de la pedagogía luliana, destacando, entre las obras de Ramón Lull, el *Libro de doctrina pueril* y *Blanquerna;* y entre

los estudios monográficos más recientes, el capítulo décimoséptimo de la *Historia de la filosofía española*, de los doctores Carreras y Artau.

El ideal filosóficopedagógico de Lull se halla subordinado al de un apostolado científico intenso y personal a favor de la verdad católica, hacia el cual el gran apóstol mallorquín es arrebatado por un dinamismo verdaderamente portentoso. Con razón ha sido caracterizada la filosofía luliana como una *filosofía de conversión*, y por lo mismo es muy natural que su correspondiente pedagogía sea una *pedagogía de formación en Dios y según Dios*.

Ramón Lull, en su apostolado científico, nunca se propuso hacer hombres sabios, sino buenos y razonables cristianos. Sus célebres "razones necesarias" son argumentos vitales que se dirigen a todo el hombre con tendencia, no sólo a demostrar, sino también a persuadir la verdad cristiana. Ello es por lo que la pedagogía luliana constituye una verdadera *Theosobeia* o religiosidad en orden a los destinos eternos del educando.

Resumiendo el autor en el párrafo VI a los doctores Carreras y Artau, destaca el importante papel que en la pedagogía y filosofía lulianas desempeña la original idea de la *primera y segunda intención*. Expresiones con que Lull condensa la solución verdadera del gran problema teleológico universal, como demuestra el doctor Sureda con varias citas de las obras del doctor Iluminado.

Lugar importante ocupan en el pensamiento pedagógico de Ramón Lull sus ideas psicológicas y, sobre todo, su peculiar teoría psicofisiológica acerca del *ingenio* y la *sutileza*. Teoría que en opinión de los doctores Carreras y Artau, que el autor hace suya, preludia muchos puntos de vista de Luis Vives y Huarte.

2. *Filosofía y educación*. Dando una ojeada sobre las actuales directrices filosóficopedagógicas, el autor descubre en ellas convergencias interesantes hacia los postulados lulianos. Los modernos pedagogos preconizan en la educación "la conciencia del obrar educativo que acompaña al mismo acto de educar y de educarse"; pues bien: este principio encuentra su más perfecta expresión en el educando Blanquerna, a quien se inculca, desde un principio, una idea clara y plena del valor de la educación; porque en la pedagogía luliana educar equivale a poner en actividad formativa al propio *yo*. Por eso no duda el autor en afirmar que el pedagogo mallorquín fué en el siglo XIII el verdadero iniciador de la llamada *Educación activa*.

Otros diversos caracteres se comprueban en la pedagogía luliana, coincidentes en el fondo con los de los pedagogos actuales, como son: el haber situado la cuestión de la finalidad pedagógica, el empleo del método intuitivo y plástico, el orientar la educación hacia lo que se llama hoy el "sentido de la vida", lo cual rectamente entendido, constituye el alma misma de la pedagogía luliana; finalmente, el ideal de un saber enciclopédico, juntamente con la democratización de la ciencia, dos factores de positiva influencia desde el Renacimiento hasta nuestros días y que llevaron a Ramón Lull a la obra poligráfica más compleja y a la sustitución del latín bárbaro de las escuelas por las dos grandes lenguas vernáculas de los siglos XIII y XIV, el catalán —idioma de la diplomacia y mercantil, conocido en todos los puertos mediterráneos—y el árabe—vehículo de la cultura entre los intelectuales.

Miguel Florí.

FLORÍ, MIGUEL: *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, inspirado en Ramón Lull?* Las Ciencias, 7 (1942) 508-606.

La paternidad del Cusano convienen en reconocerla cuantos estudian las fuentes doctrinales del "gran precursor del Renacimiento", mas tan sólo de una manera vaga, que vendría a reducirse al simbolismo matemático y a cierto modo general de filosofar, característicos en el *Arte Magna*. El autor del presente ensayo históricodoctrinal aspira a más intentando verificar la hipótesis, lanzada por Vansteenberghe, de que tal vez sea de inspiración luliana el mismo principio básico de la *Docta Ignorancia*, conocido con el nombre de "coincidencia de los contrarios".

Conjeturando que la idea-eje de su sistema podía habérsela sugerido a Nicolás de Cusa la doctrina especificamente luliana de "los puntos trascendentes", el autor precisa en las dos primeras partes de su estudio el sentido y el valor de ambos principios, vindica su ortodoxia y anota las convergencias entre ambos que finalmente presenta de conjunto para su mejor valoración en orden al problema propuesto.

El sencillo cotejo de la posición de cada uno de ellos sobre la capacidad del entendimiento humano con respecto del conocimiento de Dios y aun de la verdad en general, que nuestros dos insignes filósofos expresan en sus respectivos principios, descubre claramente su filiación platónicoagustiniana, que se caracteriza por un acentuado fideísmo criticista y es superada por la tendencia mística. Pues si la visión intelectual a que es elevado el entendimiento por la *Docta Ignorancia*, a juicio de Vansteenberghe, es una verdadera contemplación mística; tampoco puede dudarse—lo han probado de modo decisivo los doctores Carreras y Artau—que el misticismo constituye el *substratum* de la filosofía luliana, el cual se revela particularmente en la doctrina de los puntos trascendentes de los sentidos espirituale.

Mas si con ello tenemos probada la ascendencia común de ambos filósofos, no empero todavía dependencia alguna luliana en Nicolás de Cusa. Este en absoluto pudiera haber bebido sus ideas platónicoagustinianas en un caudal que le hubiese llegado por cauce distinto del luliano. Hay que recurrir, pues, a otros indicios. Por lo pronto, el Cusano muestra tener en grande aprecio la teoría metafísicocriteriológica de las dignidades divinas de impronta luliana, siendo de notar a este propósito la siguiente observación que de su puño y letra hace al *Arte Magna*: "*Primum fundamentum artis est quod omnia quae Deus creavit et fecit, creavit et fecit ad similitudinem suarum dignitatum.*"

Es más: la manera peculiar de discurrir de Nicolás de Cusa, como él mismo nos lo declara expresamente, es la propia de la "teología circular", genuinamente luliana. Pero lo que sobre todo permite concluir con bastante probabilidad que las notables convergencias comprobadas en las dos primeras partes del trabajo suponen una verdadera filiación luliana en el Cusano, son los recientes datos aportados por Martín Honecker en su estudio sobre la biblioteca del célebre cardenal alemán. El ilustre profesor de Filosofía en la Universidad de Friburgo en Br., ha puesto fuera de duda que Nicolás de Cusa estuvo durante los ocho mejores años de su juventud, desde 1428 a 1435, consagrado totalmente al estudio del ideario luliano, y que el filósofo mallorquín fué, sin ningún género de duda, su autor predilecto. *M. F.*

CLAVERÍA, CARLOS: *La traducción inglesa del "Llibre de orde de cavalleria" de Ramón Lull.* AnalSTarr, 15 (1942) 65-74.

Demostrar el puesto importante que dentro de la literatura inglesa alcanzó este libro de Ramón Lull, publicado en 1484 por William Caxton, el primer impresor inglés, es el objeto del artículo. Los motivos que tuvo Caxton para incluir el "Llibre de orde de cavallería" entre los primeros, impresos en lengua inglesa, fueron la nostalgia del espíritu caballeresco medieval que compartía con muchos de sus contemporáneos, la demanda de los lectores y el ser su imprenta de Westminster el punto de reunión de todos los literatos londinenses, entre los que abundaban caballeros que le sugerían la publicación de libros que fueran de su gusto o que despertaran su interés.

Caxton, en el prólogo del libro, escribe que es para uso exclusivo de caballeros. "Todo hombre que provenga de noble linaje y quiera llegar al noble orden de caballería, lea ese pequeño libro y observe después las enseñanzas y mandamientos que comprende."

De esta primera versión inglesa se intentaron más tarde adaptaciones a las diversas circunstancias de tiempo y lugar para hacer revivir el mundo caballeresco de la Edad Media en pleno Renacimiento.

El escritor inglés, R. Kelso, al tratar en un reciente e importante libro (1929) del código moral del *gentleman*, toma frecuentemente como punto de partida o referencia el libro de Ramón Lull, y el mismo Shakespeare, para escribir algunos de sus más importantes dramas, fué a inspirarse en el espíritu caballeresco medieval de *The Book Ordre of Chivalry*, como recientemente han demostrado W. H. Schofield y A. T. Byles. *Miguel Florí.*

CARRERAS Y ARTAU, J.: *La historia del lulismo medieval.* VV. 4 (1943) 793-812.

"Estamos asistiendo al nacimiento de la historia teológicofilosófica del lulismo medieval", que toma su mayor actividad en 1934. Las nuevas investigaciones descubren la existencia de un poderoso movimiento luliano en la Edad Media. Hechos notables de aquel movimiento son la rivalidad del inquisidor Eymerich frente al lulismo, rivalidad cuyas raíces tratan de explicar investigadores contemporáneos, entre otros el propio autor del artículo que también ha descubierto la oposición y fuerte guerra que Gersón hizo al lulismo. Esta oposición descubre las proporciones que tuvieron en la universidad de París y, en general, en Europa, las controversias en contra y en favor de la doctrina de Lulio. El autor defiende la filiación luliana de Sibiuda e, insistiendo en las nuevas investigaciones de Honecker, Florí, S. I., Platzeck, etc., completadas con sus propios estudios, señala sumariamente el influjo de Lulio en Nicolás de Cusa. Indica además dos problemas de la historia del lulismo que están aún por dilucidar. Uno de ellos es la propagación de las ideas de Lulio mediante las lenguas vulgares romances, particularmente la castellana, la portuguesa, la francesa y la toscana, sobre lo que hay ya varios estudios, aunque incompletos. El otro es la tergiversación de la personalidad de Lulio, debida a causas aun no puestas en claro.

Este artículo es un anticipo del tomo II de la *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, que, como es sabido, apareció poco después. *S. Cuesta.*

Batllori, Miguel, S. J.: *El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)*. RevFil, 2 (1943), págs. 253-313.

I. Se estudian en primer término los contactos personales de Lull con Italia; se fijan las fechas de las quince veces que llega a los puertos italianos, itinerarios de sus viajes, sus relaciones con los Pontífices, Cardenales y potentados. Se hace después historia de la vida que el lulismo—así el auténtico lulismo místico y filosófico como el seudolulismo alquimista—tuvo en Italia a partir de la muerte de Lull, sin entrar en los azares de la causa de su ortodoxia y de su glorificación litúrgica. Como base de esta historia se hace recensión minuciosa de los grandes fondos de manuscritos lulianos conservados en Italia, con una cualificación aquilatada de su valor en orden a la historia del lulismo. El primer período del lulismo se extiende de 1315 a 1480, fecha del primer incunable luliano; se analizan los fondos primigenios de Génova y Venecia y la versión italiana del "Libre de Meravelles"; se determinan después los ecos que producen en Italia las luchas antilulianas promovidas en Cataluña por el inquisidor Eymerich; se hace, por último, pormenorizada descripción de los manuscritos cuatrocentistas.

II. (Continuación ib. pp. 479-537.) Como continuación del primer período del lulismo se estudian los lulistas catalanes que enseñaron en Italia y los comentaristas italianos de Lull, así como los inicios del seudololulismo alquímico. En el segundo período (1480-1563) se analizan las primeras ediciones de Ramón Lull en Italia, la ortodoxia luliana que representa Deguí y otros lulistas, la irradiación del lulismo italiano y la preponderancia alcanzada por el seudolulismo. Comprende el tercer período (1563-1700) el estudio de la causa de Lull en Roma, de los lulistas italianos, fuera y dentro de Italia, con el seudolulismo seiscentista. En el quinto (?) período (siglo XVIII) se estudia la decadencia del lulismo italiano. Finalmente, en el sexto período (siglos XIX y XX), se sigue el lulismo crítico extendido hsta nuestros días. *L. M. G.*

Erhard-Wolfram Platzeck, O. F. M.: *Observaciones del P. Antonio Pascual, O. Cist. sobre lulistas alemanes*. RevEspTeol, 1 (1914) 731-765; 2 (1942) 257-324.

La actualidad del tema consta por las frecuentes investigaciones modernas sobre el influjo de Lulio en el cardenal Nicolás de Cusa. Ya en el siglo XVIII se ocupó de este tema el cisterciense P. Pascual en *Vindiciae Lullianae* y en *Examen de la crisis del P. Dom Benito Gerónimo Feijóo sobre el "Arte Luliana"*.

En los presentes artículos el autor trata de profundizar más en las indicaciones del P. Pascual y de ponerlas más en armonía con los actuales conocimientos de la Edad Media. El influjo de Lulio en Cusa es manifiesto, en el *arte* o *método*—objeto del primer artículo—, y en las *doctrinas* teológicas y filosóficas, materia del segundo artículo.

Los dos siguen casi el mismo método, basado en el mismo punto de vista, a saber: el de la analogía de las *Dignidades* divinas y criadas, con el que substituyen la lógica de la escuela. La concepción de la *analogia entis* es enteramente ortodoxa en los dos, pues siempre guardan la justa proporción entre el ser y el no-ser, el ser infinito y el finito, el acto y la potencia, la forma y la materia.

En el artículo segundo expone el autor las semejanzas en las doctrinas, primero en las teológicas, preferentemente en los puntos referentes a la fe cristiana, a Cristo y al misterio de la Santísima Trinidad, y luego en las filosóficas, especialmente en la interpretación del Universo. Reconoce el autor que es más difícil determinar el influjo luliano en Cusa en las doctrinas, pues recibe influjos de muchos otros autores, que en el método, tan peculiar de Lulio.

I. González.

Beneyto Pérez, J.: *La evolución de la idea de "imperium" en la Edad Media*, en "Anuario de Historia del Derecho Español", t. XIV (1942-1943), páginas 623-629.

En una reseña densa recoge el docto historiador del Derecho los estudios de Gmelin, Gelzer, Stauffenberg y Stroux, sobre las ideas de *imperium, auctoritas, princeps*, primado romano, extendiéndose algo más en el concepto de *majestas* estudiado por Stroux y pronto a publicarse. Resume también el trabajo de Stengel sobre las ideas imperiales de la época carolingia y el de Dopsch, que quita a la idea imperial de Carlomagno el carácter específico cristiano. Se aduce a Dölger para la idea imperial bizantina, y las aportaciones de Tellenbach, Holtzmann, Rassow y Kallen sobre el Reich y la política medieval. Con estos trabajos se citan otras 27 publicaciones pertenecientes al tema. El artículo es una prueba más de que el concepto de imperio es un mar sin riberas en que se pueden hacer extensas y eruditas bibliografías sin rozarse unas con otras y sin la posibilidad de llegar, hoy por hoy, a una visión que aspire a dominar el tema. Aun en el reducido marco del presente artículo se omiten obras tan importantes como la de Heinrich Günter, *Das mittelalterliche Kaisertum, München* (1933); A. Dempf *Sacrum imperium*, München (1929); Silva Tarouca, etc., omisiones que sólo prueban la inabarcable extensión del panorama en cuestión tan trascendental.

E. E.

E. Elorduy, S. J.: *La motivación de la virtud en la Edad Media*. Rev EspTeol.".

El tema de la motivación tiene ramificaciones históricas, teológicas y pedagógicas de gran importancia. En la introducción (págs. 63-81) toco el aspecto teológico y el pedagógico, analizando las transformaciones de un mismo acto, según se ejecute por motivos de obediencia, sentimentalismo, razón natural y sobrenatural. A continuación se refieren las doctrinas agustinianas, tomista y suareziana sobre la virtud natural o filosófica, y plantea el problema histórico con dos grabados, uno patrístico, procedente de la escuela de San Víctor, y otro escolásticotomista, tomado de los *salmanticenses*. En el cuerpo central del trabajo expongo la tradición teocéntrica agustiniana y la transición a la Escolástica representada por las innovaciones de Alano de Insulis, Abelardo y Hildeberto Cenomanense, Juan Pecham y otros moralistas anónimos. La teoría escolástica, que apunta en Esteban de Langton, Godofredo de Poitiers, el Prevostino y Guillermo de Auxerre, llega a su madurez en San Alberto, San Buenaventura y Santo Tomás. En la conclusión (págs. 110-113) se comparan la solución agustiniana y la escolástica, indicando algunos problemas a que dan origen.

E. E.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1943 *

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

ASTER, ERNST VON: *Historia de la Filosofía.* Santiago de Chile.

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Historia de la Filosofía.* Barcelona. Edic. Alma Mater. 343 pp. (Elementos de filosofía aristotélico-escolástica, III.)

FRUTOS CORTÉS, EUGENIO: *Historia de la Filosofía.* Zaragoza. Librería General. 214 pp. (Textos de filosofía para bachillerato, III.)

MARÍAS, JULIÁN: *Historia de la Filosofía.* 2.ª edic. ampliada. M, Revista de Occidente. 371 pp.

MÁRQUEZ, GABINO, S. I.: *Exposición de los principales sistemas filosóficos.* M, Edit. Bibliográfica Española. (Textos de Filosofía, curso III.)

TREDICI, J.: *Historia de la Filosofía.* Traducción del italiano, por J. C. Zuretti. Edit. Difusión (BA).

WINDELBAND, WILHELM: *Historia de la Filosofía.* Tomo V: *La filosofía del iluminismo.* Versión española e índices analíticos, por Francisco Larroyo. México. Antigua Librería Robredo. 192 pp.

Edad antigua: Oriente, Grecia, Roma.

[*Confucio*] CONFUCIO: Los grandes libros. Filosofía moral y política de la China. BA.

CELADA, BENITO: *La Filosofía antes de los griegos.* Sefarad, 3 (1943), 195-226.

[*Grecia*] FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *Sobre el origen de la Filosofía griega.* CT, 65 (1943), 251-277.

ROHDE ERWIN: *La inmortalidad del alma entre los griegos.* Traducción, selección e introducción, por V. Fernández Ramírez. M, Edit. Summa. 2 vols. de XIV-196 y 276 pp. (Colección Europa.)

[*Sócrates*] FESTUGIERE, A. J.: *Sócrates.* Traducción del francés y prólogo de Nimio de Anquín. Epílogo de A. D. Sertillanges, O. P. BA.

[*Platón*] PLATÓN: *Diálogos. Fedón, o de la inmortalidad del alma. El banquete, o el amor. Gorgias, o de la retórica.* 4.ª edición. BA, Espasa-Calpe. 275 pp. (Colección Austral, 44).

— *La República o el Estado.* 3.ª edic. BA, Espasa-Calpe. 363 páginas. (Colección Austral, 220)

FOUILLE, A.: *La filosofía de Platón.* Traducción de Edmundo González Blanco. BA.

(*) La primera parte de esta "Literatura", correspondiente al año 1943, apareció en el número anterior.

FRIES, CARLOS: *Elementos índicos en Platón*. InvPro, 14 (1943), 310-312.

[*Aristóteles*] ARISTÓTELES: *Tratado del alma*. Traducción del griego, con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. BA.

— *Metafísica*. BA. Espasa-Calpe. 312 pp. (Col. Austral, 399.)

— *La política*. 3.ª edic. BA. Espasa-Calpe. 282 pp. (Colección Austral, 239.)

BRENTANO, FRANZ: *Aristóteles*. Traducción por Moisés Barrado. 2.ª edic. revisada. Barcelona. Labor. 195 pp. (Col. Labor. Biblioteca de Iniciación Cultural, 228.)

[*Epicuro*] GUYAU, J. M.: *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*. Trad. de A. Fernández Almanza. BA.

[*Estoicos*] ESTOICOS [LOS]: Epicteto, *Máximas*. Marco Aurelio, *Pensamientos*. Boecio: *De la consolación por la filosofía*. Traducción y estudio preliminar, de J. Bergua. M. Ediciones Ibéricas. 387 pp. (Biblioteca de bolsillo.)

EPICTETO: Manual de E., seguido de la *Tabla de Cebes*. Barcelona. Montaner y Simón. 201 pp.

[*Séneca*] SÉNECA: *Tratados morales*. Prólogo de Adolfo Bonilla y San Martín. M, Edic. Atlas. 2 vols. (Colección Cisneros, 36 y 37).

— *Tratados filosóficos*. BA.

— *Tratados morales*. Traducción directa del latín, por Pedro Fernández Navarrete. BA, Espasa-Calpe. 168 pp. (Colección Austral, 389.)

— Obras completas. Discurso previo, traducción, argumento y notas de Lorenzo Riber. M, M. Aguilar. XXXVIII-1.087 páginas.

— *Sobre la felicidad de la vida* (*De Vita Beata*). Traducción del latín y comentario de J. Marías. M, Revista de Occidente. 135 pp.

Patrística y medieval.

[*Filosofía cristiana*] IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana. I. Preliminares*. EstEcles, 17 (1943), páginas 289-302.

— — *La Fe y la Razón que filosofa*. RazFe, 127 (1943), 35-47.

SIGUÁN, MIGUEL: *En torno a las relaciones entre cristianismo y filosofía*. [s/. Jean Guitton: Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Agustin] RevFil, 2 (1943), 613-620.

CORTS Y GRAU, J.: *La filosofía cristiana y su coyuntura actual*. Cisneros, n. 6 (1943), 7-24.

[*San Agustín*] FERNÁNDEZ MIRANDA Y HEVIA, TORCUATO: *El pecado como concepto fundamental en el problema justificativo del Derecho y el Estado. El pensamiento agustiniano y el problema deontológico del Derecho*. Revista de la Facultad de Derecho de Madrid. Julio-diciembre, 1943, n. 13, 83-159.

IBEAS, BRUNO: *Problemática social agustiniana de la guerra y de la paz*. RevInSoc, n. 3 (1943), 23-51.

IBERO, JOSÉ MARÍA, S. J.: *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología.* Miscellanea Comillas. Vol. I. Universidad Pontificia. Comillas (Santander), pp. 527-557.

ITURRIOZ, J., S. I.: *El trinitarismo en la filosofía de San Agustín.* RevEspTeol, 3 (1943), 89-128.

[*Edad Media*] ANQUÍN, NIMIO DE: *Teoría y doctrina de la Edad Media.* Ort, 4 (1943), 352-406.

[*Boecio*] BOECIO: *La consolación de la Filosofía.* Trad. de Fr. Alberto de Aguayo. Edición e introducción del P. Luis G. Alonso Getino. BA. Espasa-Calpe. 183 pp. (Col. Austral, 394.)

ELORDUY, ELEUTERIO: *La motivación de la virtud en la Edad Media.* RevEspTeol, 3 (1943), n. 2, 63-113.

[*Hugo de San Caro*] GUILLÓN, P. L. M.: *La noción de persona en Hugo de San Caro.* CT, 65 (1943), 171-177.

[*Santo Tomás*] KRAPF, E. EDUARDO: *Tomás de Aquino y la psicopatología.* BA. Edit. Index. 45 pp.

MENÉNDEZ-REIGADA, IGNACIO, O. P.: *La teoría penalista de Santo Tomás.* CT, 64 (1943, 273-292.

SCHWIENTEK, A., C. M. F.: *El orden moral según los principios de Santo Tomás.* CT, 64 (1943), 293-326.

THONARD, F. J.: *Santo Tomás de Aquino.* Traducción de Francisco Prieto. BA, Edit. Difusión. 156 pp.

ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, seguida de la *Historia y Crítica de una Polémica.* Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada. XII-610 pp.

Edad Moderna.

[*Descartes*] DESCARTES, RENÉ: *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas.* Trad., prólogo y notas de M. G. Morente. 5.ª edición. BA-M. Espasa-Calpe. 150 pp. (Col. Austral, 6.)

[*Espinosa*] DUJOVNE, LEÓN: *Spinoza. Su vida, su época, su influencia.* Tomo III, *La obra de Baruj Spinoza.* Publicaciones de la Universidad de BA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía. BA. 325 pp. (Col. Ensayos Filosóficos, III.)

[*Berkeley*] LEÓN, EDUARDO: *Berkeley y el problema de los universales.* Est (S), 9 (1943), 37-49.

[*Iluminismo*] CASSIRER, ERNST: *Filosofía de la Ilustración.* Versión española de E. Imaz. México. Fondo de Cultura Económica.

[*Leibniz*] LEIBNIZ: *Discurso de la Metafísica.* Introducción y traducción, por J. Marías. M, Revista de Occidente.

[*Kant*] KANT: *Sobre el saber filosófico.* [Introducción a la lógica.] Traducción del alemán y prólogo de J. Marías. Madrid, Edic. Adán. 176 pp. (Col. Introducción a la Filosofía en los Clásicos, I.)

— *Crítica de la razón pura. Estética trascendental y analítica trascendental.* Nota preliminar de Francisco Romero. BA.

ESCOBAR, I. G.: *Los juicios sintéticos a priori de Kant.* UnivCatBol (Medellín), 10 (1943), 55-64.

MÜLLER, ALOYS: *Kant y las ciencias naturales.* Ensayos y estudios (Hamburg), nn. 3-4 (1943), 63-94.

[*Siglo XIX*] RAVA, ADOLFO: *La filosofía europea en el siglo XIX.* Prólogo de Francisco Romero. BA.

MERCIER, D.: *La filosofía en el siglo XIX.* Madrid, Jorro. 280 páginas.

[*Hegel*] CROCE, BENEDETTO: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel.* Trad. de la 3.ª edic. italiana, por Francisco González Ríos. BA. Edic. Imán

[*Schopenhauer*] SCHOPENHAUER, ARTURO: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente.* Trad. del alemán, por Eduardo Ovejero Maury. BA.

[*Comte*] COMTE, A.: *Selección de textos,* precedidos de un estudio de René Hubert. Traducción y notas de Demetrio Náñez. BA.

[*Stuart Mill*] STUART MILL, JOHN: *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social.* Con una introducción, por sir W. J. Ashley. Traducción española de Teodoro Otiz. México. Fondo de Cultura Económica

[*Nietzsche*] DÍAZ PLAJA, GUILLERMO: *Nota sobre la interpretación nietzscheana de la tragedia.* RevIdEst, 2 (1943), 77-91.

PÉREZ, QUINTÍN, S. I.: *La perversión de un talento.* RevFil, 2 (1943), 107-123.

— — Nietzsche. *Por la concepción y nacimiento al estudio de la obra. El pensamiento y el poeta.* Cádiz. Escelicer. 324 pp.

— — *De mis lecturas: Nietzsche, fatal estragador de almas.* RazFe, 127 (1943), 216-219.

[*Emerson*] EMERSON, RALPH, WALDO: Prólogo y selección de Edward Larocque Tinker. México. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública de México. (Colección El Pensamiento de América, VI.)

Contemporáneos.

[*Tönnies*] MOLL, B.: *Ferdinand Tönnies.* Revista de la Facultad de Ciencias Económicas (Lima), 26 (1943), 114-122.

[*Boutroux*] BOUTROUX: *Selección de textos,* precedidos de un estudio de A. P. Lafontaine. Traducción y notas de Demetrio Náñez. BA.

[*Freud*] FREUD, S.: *Obras completas.* T. XIV: *El porvenir de las religiones.* Traducción directa del alemán, por Luis López Ballesteros. BA.

— — T. XVII: *Nuevas aportaciones a la psicoanálisis* y otros ensayos. Trad. directa del alemán, por Luis López Ballesteros. BA.

— — *Psicoanálisis aplicado. Literatura, Bellas Artes, Religión, Mitología, la Guerra.* Traducción directa del alemán, por Ludovico Rosenthal. BA.

WAELDER, ROBERT: *El pensamiento vivo de Freud.* BA.

[*Rickert*] RICKERT, H.: *Ciencia cultural y ciencia natural.* Traducción por M. García Morente. BA, Espasa-Calpe. 233 pp. (Colección Austral, 347.)

[*Russell*] RUSSELL, BERTRAND: *El ABC de la relatividad.* BA.

[*Einstein*] PAPP, DESIDERIO: *Einstein y su teoría.* Traducción por N. Captan.

[*Scheler*] SCHELER, MAX: *Esencia y formas de la simpatía.* BA, Edit. Losada. 376 pp.

[*Bergson*] BERGSON, HENRI: *Materia y memoria.* Traducción directa del francés, por el Dr. Martín Navarro. La Plata, Edit. Calomino. 270 pp.

— — *Pensamientos sobre Estética.* Traducidos por M. Cardenal. RevIdEst n. 3 (1943), 127-142; n. 4 (1943), 107-116.

— — *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico.* BA, Losada, 154 pp.

MARTINS, DIAMANTINO, S. I.: *La filosofía bergsoniana.* RevFil, 2 (1943), 315-346.

— — *Bergson ante la mística cristiana.* Manresa (Barcelona), 15 (1943), 97-106.

ITURRIOZ, J.: *El cristianismo de Bergson.* RazFe, 127 (1943),

MARTINS, DIAMANTINO, S. I.: *Bergson. La intuición como método en la metafísica.* Versión por José Hermida López. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía "Luis Vives" (serie B. n. 3). 320 pp.

X.: *¿Se convirtió Bergson?* RevJav, 20 (1943), 176-177.

[*Maritain*] PITA, ENRIQUE, S. I.: *Un lado negro de Maritain.* Est (BA), 69 (1943), 101-121.

RAUSCHER BERMÚDEZ, C.: *Jacques Maritain.* TriCat, IX-II (1943), 46-49.

[*Heidegger*] HEIDEGGER, MARTIN: *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Traducción de G. F. Escorial, 10 (1943), 163-180.

CASTILLO, JOSÉ LUIS: *La vida en la filosofía.* [s/. Delp, "Existencia trágica"]. Escorial, 12 (1943), 434-441.

CEÑAL, R.: s/. De Waehlens, A.: *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942). EstEcles, 17 (1943), 424-428.

[*Wust*] GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M.: *El concepto de la sabiduría de Peter Wust.* VV, 1 (1943), 813.

[*Blondel*] ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *A propósito de una filosofía de la paz.* RevFil, 2 (1943), 563-578.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: *Los estudios de ascética y mística y las corrientes filosóficas modernas.* Manresa (Barcelona), 15 (1943), 3-18.

— — *Ascetismo y misticismo en la filosofía de la acción.* Manresa, 15 (1943), 231-251.

— — *La apologética y la filosofía de la acción.* I. *El método.* RazFe, 127 (1943), 485-506. II. *El contenido apologético y filosófico.* Ibid., 128 (1943), 34-61. III. *Apreciación.* Ibid., 128 (1943), 239-269.

— — *La filosofía de la acción.* M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Filosófico "Luis Vives", serie B. n. 2. 326 pp.

[*Italia*] MEREGALLI, FRANCO: *La Filosofía contemporánea en Italia.* RevFil, 2 (1943), 79-106.

GANDOLGO, R.: *El aporte de la filosofía europea* Est (S), 128 (1943), 10-18.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: s/. Carreras Artau (T. y J.): *Historia de la Filosofía Española* (M, 1939. CT, 64 (1943), 260-266.

GRABMANN, M.: *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico*. CT, 63 (1943), 5-25.

[*Calcidio*] VEGA, ANGEL CUSTODIO, O. S. A.: *Calcidio, escritor platónico español del siglo IV*. CdeD, 155 (1943), 219-242.

[*Gundisalvo y Juan Hispano*] ALONSO ALONSO, MANUEL, S. I. *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*. Al-An, 8 (1943), 155-188.

[*Averroes*] — — *La cronología en las obras de Averroes*. Miscelánea Comillas (Universidad Pontificia), 1 (1943), 441-460.

PULIDO MÉNDEZ, M.: *Averroes a través de Alfonso Reyes*. RevJav, 20 (1943), 62-65, 112-116.

[*Enrique de Villena*] MILLAS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA: *El libro de astrología de don Enrique de Villena*. RevFilol, 27 (1943), 1-29.

[*Lulio*] BATLLORI, MIGUEL, S. I.: *El lulismo en Italia. Ensayo de síntesis*. RevFil, 2 (1943), 253-313, 479-537.

CALDENTEY, MIGUEL: *La paz y el arbitraje internacional en Ramón Lull*. VV, 1 (1943), 456-485.

CARRERAS Y ARTAU, JOAQUÍN: *La historia del lulismo medieval*. VV, 1 (1943), 796.

FLORÍ, MIGUEL, S. I.: *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?* Las Ciencias, 7 (1943), 22 pp.

OLTRA, MIGUEL, O. F. M.: *Cuestiones trinitarias en Duns Escoto y Raimundo Lulio*. VV, 1 (1943), 287-301.

PROBST, JOSEPH H.: *Le bienheureux Ramon Lull, chevalier par heredité et par vocation*. Servitium Int. Maioricensis Scholae Lullisticae. Palma de Mallorca. 11 pp.

[*Alfonso de Madrigal*] CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Las "repetitiones" salmantinas de Alfonso de Madrigal*. RevFil, 2 (1943), 211-236.

[*Vives*] VIVES, J. L.: *Instrucción de la mujer cristiana*. BA, Espasa-Calpe. 170 pp. Col. Austral, 138 pp.

VIVES, J. L.: *Diálogos*. 2.ª edic. BA, Espasa-Calpe. 186 pp. (Col. Austral, 128)

— — *Antología*. Selección, introducción y prólogo de José Corts y Grau. M, Edit. Nacional. 254 pp. (Breviarios del pensamiento español.)

VIÑAS, CARMELO: s/. Marañón (Gregorio), "Luis Vives. Un español fuera de España" (M, 1942). RevIntSoc, 1 (1943), 261-264.

GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M.: *El nuevo mundo en Luis Vives*. VV, 1 (1943), 332-369.

— — *Bibliografía vivista: De subventione pauperum*. VV, 1 (1943), 221-225.

HERNÁNDEZ GIL, ANTONIO: *Etica y Derecho en la doctrina de Juan Luis Vives*. M, Revista de la Facultad de Derecho de Madrid, n. 13 (julio-diciembre, 1943), 43-52.

[*Francisco Sánchez*] CIRIBINI-SPRUZZOLA, A.: *Il problema del metodo l'empirismo pseudo-scettico nel pensiero di Fr. Sánchez.* RivFilNeosc, 35 (1943), 71-9.

[*Huarte de S. J.*] RAMIS ALONSO, M. A.: *A propósito del Examen de Ingenios del Dr. Huarte.* Palma de Mallorca. 117 pp.

[*Universidad de Alcalá*] BELTRÁN DE HEREDIA, V., O. P.: s/. J. Urriza, *La preclara Facultad de Artes de la Universidad de Alcalá.* (M, 1942), CT, 64 (1943), 175-192.

GARCÍA VILLOSLADA, R.: s/. J. Urriza, ídem. EstEcles, 17 (1943), 49-413.

[*Vitoria*] BELTRÁN DE HEREDIA, V., O. P.: *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario.* CT, 63 (1943), 46-64.

[*Soto*] CARRO, VENANCIO, O. P.: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica.* Precedida de una introducción biográfica del R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia. M. 465 pp.

VIÑAS, CARMELO, s/. Carro, ídem, íd. RevIntSoc. n. 3 (1943), 242-246.

[*Fonseca*] CEÑAL, RAMÓN, S. I.: *Pedro da Fonseca (1523-1599). Su crítica del texto de la "Metafísica", de Aristóteles.* RevFil, 2 (1943), 125-146.

[*Molina*] MOLINA, LUIS DE: *Los seis libros de la Justicia y el Derecho.* T. II, vol. I. Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne. Prólogo de D. Esteban Bilbao y Eguía. Biblioteca de Clásicos Jurídicos, publicada por la Facultad de Derecho de Madrid. 624 pp.

— — T. I, vol. III. Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne. Prólogo de D. José Yanguas Messía. Idem, íd. 600 pp.

ANSELMO, B: *La guerra ofensiva e l'autorità necessaria nella dottrina di Ludovico Molina.* CivCatt, 94-III (1943), 270-281.

PÉREZ LEÑERO, JOSÉ: *Supuestos filosófico-teológicos y construcciones jurídicas en la obra de Luis de Molina.* Rev. de la Facultad de Derecho de Madrid, n. 13 (julio-diciembre, 1943), 53-82.

ZALBA, MARCELINO, S. I.: *El precio legal en los autores escolásticos, principalmente en Molina.* RevIntSoc, 2 (1943), 201-245; 3 (1943). 139-157.

— — *Molina y las ciencias jurídico-morales. Un aspecto poco conocido de su actividad literaria.* RazFe, 127 (1943), 530-543.

[*Suárez*] SUÁREZ, FRANCISCO: *Introducción a la Metafísica. Primera de las "Disputationes Metaphysicae".* Introducción de I. Quiles, S. I.; traducción de J. Adúriz. BA, Espasa-Calpe. 230 pág'nas. (Col Austral, 381.)

ITURRIOZ, J.: *La noción de subsistencia y supósito en Suárez.* EstEcles, 17 (1943), 33-74.

[*Gracián*] MONTERO BOTANA, JUAN: *Baltasar Gracián y la filosofía de la historia.* Las Ciencias, 8 (1943), 597-605.

[*Arteaga*] ARTEAGA, ESTEBAN: *La belleza ideal.* Prólogo, texto y notas del P. M. Batllori, S. I. M, Espasa-Calpe. LXIV-172 pp. (Colección Clásicos Castellanos, 122.)

BATLLORI, MIGUEL, S. I.: *Ideario estético de Esteban de Arteaga*. RevIdEst, 3 (1943), 87-108.

[*Eximeno*] OTAÑO, NEMESIO: *El P. Antonio Eximeno. Estudio de su personalidad a la luz de nuevos documentos*. Discurso de recepción en la R. Academia de Bellas Artes de San Fernando; contestación de D. Conrado del Campo. M. 80-LXII pp.

[*Balmes*] BALMES, JAIME: *Lógica y ética*. Biblioteca Conocimientos, Ediciones Zig-Zag, Santiago de Chile. 254 pp.

— — *El Criterio*. Edición conmemorativa del centenario. Introducción del P. Miguel Florí, S. I. Barcelona, Balmesiana. XX-344 pp.

— — *Curso de Filosofía elemental*, 16 edic. Vol I, *Etica y Metafísica;* II, *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Edit. Ara-

— — *El Criterio*. Edición Centenario (1843-1943). Prólogo de Agustín Esclasáns. Barcelona. Edit. Juventud. 288 pp. (Colección Para Todos, 6.)

BATLLORI, MIGUEL, :. I.: *La inoriginalidad del Discurso de Balmes sobre la originalidad*. RevIdEst, 2 (1943), 65-76.

FLORÍ, MIGUEL, S. I.: *La crítica del kantismo en la "Filosofía Fundamental" de Balmes*. EstEcles, 17 (1943), 361-399.

GONZÁLEZ, IRENEO, S. I.: *La cuestión social, según Balmes*. Edit. Razón y Fe. 199 pp.

MEMORIA *de los actos celebrados en la ciudad de Vich en conmemoración del centenario de "El Criterio", de Balmes (1843-1943)*. Ayuntamiento de Vich-Balmesiana. Barcelona, Editorial Balmes. 108 pp.

RÍOS SARMIENTO, JUAN: *Jaime Balmes, presbítero*. Barcelona. Edit. Juventud. 173 pp.

[*Unamuno*] FERRATER MORA, JOSÉ: *Miguel de Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Sur (BA), 69 (1943), 29-45.

MARÍAS, JULIÁN: *Miguel de Unamuno*. M, Espasa-Calpe. 225 páginas.

OROMÍ, MIGUEL, O. F. M.: *El pensamiento filosófico de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*. M, Espasa-Calpe. 224 pp.

GUERRERO, EUSTAQUIO, S. I.: *Dos nuevos libros sobre Unamuno* [s/. Oromí, o. c., y Marías, o. c.]. RazFe, 128 (1943), 518-533.

LUQUE, LUIS DE FÁTIMA, O. P.: *¿Es ortodoxo el "Cristo" de Unamuno? (Comentarios a un poema)*. CT, 63 (1943), 46-64.

[*García Morente*] ZARAGÜETA, JUAN: *Manuel García Morente (1886-1942)*. RevFil, 2 (1943), 147-161.

[*Santayana*] SANTAYANA, GEORGE: *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*. BA, Losada. 158 pp.

[*Ortega y Gasset*] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Obras*. 3.ª edic. corregida y aumentada. M, Espasa-Calpe. 2 vols.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La novísima visión de la filosofía*, de *Ortega y Gasset*. RazFe, 127 (1943), 107-120.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ: *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Introducción a la filosofía de la época*. México. Ed. Jus. 347 pp.

CRONICA

Inglaterra. Congreso de Newmann.

Ya en números anteriores de PENSAMIENTO hemos recogido en nuestras crónicas noticias referentes a algunos de los actos conmemorativos del primer centenario de la conversión del Cardenal Newmann. Estas celebraciones han culminado en el Congreso celebrado en Beaumont, pequeña ciudad del sur de Inglaterra, a tres millas del castillo de Windsor. Tuvo lugar en la segunda quincena del pasado mes de agosto. Ha sido el primer congreso internacional católico celebrado después de la segunda guerra mundial. Presidía la representación española S. E. Mons. Morcillo, Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá.

Abre el Congreso el Arzobispo de Westminster. El primer día diserta el P. Philip Hughes sobre la unidad de objetivos, que da perfecta continuidad a la vida de Newmann; esos objetivos se organizan en torno de una preocupación dominante: la lucha contra el liberalismo religioso, cada vez más potente en el seno de la Iglesia anglicana. También el mismo asunto, las reacciones de Newmann ante la tradición de la Iglesia anglicana, fué objeto de interesante estudio del Director de *The Tablet*, Douglas Woodruff.

Un segundo tema del Congreso fué la personalidad de Newmann como teólogo. H. F. Davis demostró que la obra *La evolución de la doctrina cristiana* tiene un doble fundamento: la fe como lazo de unión de todos los católicos y el ansia vital de mostrar nuestra interna compenetración con esa fe a través de sus múltiples modos de expresión externa. Mons. Arturo Ryan, profesor de Filosofía escolástica en Belfast, estudió la *Gramática del asentimiento;* en ella trata el Cardenal de definir los fundamentos filosóficos de la fe. El disertante le defendió contra la acusación que se le ha hecho de irracionalismo: porque lo que Newmann atacaba era el racionalismo exagerado, no el uso legítimo de la razón y la lógica. El P. Martín D'Arcy, S. I., completando ese mismo argumento, analiza la certeza moral propugnada por Newmann, cuyas más hondas raíces han de buscarse en el espíritu antidogmático de la época.

Tema también fundamental desarrollado en este Congreso fué la labor de Newmann en el campo de la educación. Su precioso libro *La idea de la universalidad* sugirió interesantes estudios, que pusieron de relieve la extraordinaria fecundidad del pensamiento de Newmann y su maravillosa actualidad en los momentos presentes.

Muchas otras comunicaciones fueron presentadas en este Congreso, de las cuales nos es imposible hacer pormenorizada referencia en estas cortas líneas. Nos interesa, sin embargo, añadir que no faltó la alusión bien documentada de la resonancia que en España tuvo la conversión de Newmann; ya en 1842 Jaime Balmes, de regreso de Inglaterra, la anunciaba para fecha muy próxima; el P. Ignacio Errandonea, S. I., presentó interensante trabajo sobre estas relaciones entre el filósofo español y el futuro Cardenal. No faltó tampoco la mención del paralelismo existente entre las ideas de Newmann sobre la evolución del dogma y las de dos insignes teólogos españoles contemporáneos, los dominicos Marín Solà y Arintero.

Bélgica. El P. José Maréchal S. I. (1878-1944).

Muy tardíamente llega a nosotros la noticia de la muerte, ocurrida el 11 de diciembre de 1944, del P. José Maréchal, S. I., una de las figuras más destacadas de la escolástica contemporánea.

El P. Maréchal había nacido en Charleroi el 1 de julio de 1878. Ingresó en la Compañía de Jesús a los diecisiete años. Ya durante sus primeros estudios de Filosofía mostró sus extraordinarias disposiciones para la especulación en ese terreno. Perfeccionó su formación filosófica con cursos de ciencias naturales seguidos en la Universidad de Lovaina. Terminados sus estudios de Teología, inaugura su magisterio en la misma ciudad, en un principio dedicado a la enseñanza de la Biología y Psicología experimental. De estos primeros años de su docencia datan numerosos artículos de vulgarización científica publicados en la *Revue des Questions Scientifiques*. De mayor interés son sus estudios sobre psicología religiosa, que se inician con un artículo, *Science empirique et psychologie religieuse*, publicado en 1912 en *Recherches de Sciences Religieuses;* estos estudios habían de formar más tarde el primer tomo de sus *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, obra de singulares méritos en el campo de la moderna filosofía religiosa.

En 1914, al comenzar la primera guerra mundial, fué llamado el P. Maréchal a Romiley, cerca de Manchester, donde se habían refugiado los estudiantes jesuítas belgas. Fué su maestro de Lógica, Crítica y Metafísica general. Sus lecciones de Crítica en aquel destierro fueron el origen de su gran obra *Le point de départ de la Métaphysique*. El primer fascículo aparece en 1922, poco después le siguen el segundo y tercero. El subtítulo de esta gran obra determina su objeto: *Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la conaissance*. El P. Maréchal realiza este estudio partiendo de las posiciones más antiguas del problema del conocimiento; hace después valoración de la solución tomista, para fijar finalmente su atención en la filosofía crítica. Todo el fascículo tercero está consagrado a la exposición del kantismo, centrándose, naturalmente, el trabajo en la *Crítica de la razón pura*. Maréchal se esfuerza, sobre todo, por descubrir paralelismos y coincidencias entre Santo Tomás y Kant; en el dinamismo intelectual, pretende nuestro malogrado filósofo encontrar la eficaz superación de las conclusiones agnósticas de la crítica kantiana. Esta solución hubo de suscitar recelos y suspicacias, que Maréchal se apresura a disipar con la publicación del quinto fascículo de su obra. El objeto principal de este volumen es la exposición de la teoría tomista del conocimiento, dirigida, naturalmente, toda ella a vindicar con la mayor eficacia el dinamismo intelectual ya anteriormente propugnado.

No es éste el lugar para la crítica de la doctrina del P. Maréchal. Por encima de toda actitud partidista se impone el reconocimiento de su genio filosófico, que supo sentir como pocos en nuestros tiempos la necesidad de una revaloración del escolasticismo, propugnando su perenne fecundidad ante la más pujante de las escuelas modernas, el criticismo. Maréchal, a su vez, ha creado una escuela ya bien acreditada con los estudios de Lotz, Rahner, Siewerth y Guggenberger. Es de especial interés, pues en él se llenan algunas lagunas de la obra inconclusa de Maréchal, el libro de su discípulo E. Wingendorf: *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Maréchal. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblem* (2 vols., Bonn, 1939 y 1940).

LIBROS RECIBIDOS

* De sus autores:

RIVEIRO ALVARO: *Leonardo Coimbra. Apuntamentos de biografia e de bibliografia.* Lisboa, Editorial Imperio, 1945. 89 pp.

BOFIL, JAIME Y VÉLEZ, JOSÉ M.ª: *Historia de la Filosofía.* (Séptimo curso de bachillerato.) Barcelona, Editorial Barna, S. A., 1945. 232 pp. 17 ptas.

HUIDOBRO DE LA IGLESIA, EMILIO: *Historia de los sistemas filosóficos. Líneas directrices.* Barcelona, 1945.

— — *Problemas filosóficos fundamentales. Líneas directrices.* Barcelona, 1945.

* De la Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4, Madrid:

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios por los catedráticos de texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, L. Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán, O. P., y Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F. Prólogo del Excmo. y Reverendísimo Sr. Dr. Fr. José López Ortiz O. S. A., Obispo de Túy. Madrid, 1945. XXXVII-860 pp. 50 ptas.

* Del Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española. Madrid:

DÍEZ DEL CORRAL, LUIS: *El liberalismo doctrinario.* Madrid, 1945. XVI-616 pp. 75 ptas.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La prudencia política.* Madrid, 1945. 210 pp. 15 ptas.

* De "Buena Prensa", apartado 2181, México, D. F.:

DÁVILA, JULIO, S. I.: *Introductio ad Philosophiam et Logica.* (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Jesu, P. I.) México, 1945. 300 pp.

— — *Crítica.* (Cursus... P. II.) México, 1945. 296 pp.

MORÁN, JACOBUS GUSTAVUS, S. I.: *Cosmología.* (Cursus... P. IV.) México, 1944. 390 pp.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. I.: *Teología naturalis.* (Cursus... P. VI.) México, 1943. 432 pp.

* De la Editorial JUS. Mejía, 19. Méjico, D. F.:

BERARD, VÍCTOR: *Resurrección de Homero.* Traducción de Alfonso Alamán. México, 1945. 346 pp.

BODIN, CHARLES: *La doctrina social de la Iglesia y la ciencia económica.* México, 1944. 180 pp.

BRAVO UGARTE, JOSÉ: *Historia de Méjico.* Tomo I: Elementos prehispánicos. Tomo II: La Nueva España. Tomo III: Independencia, caracterización política e integración social. Méjico. Jus, Revista de Derecho y ciencias sociales, 1941-1944. 158, 350 y 512 pp.

BRIERE, IVES DE LA, S. I.: *El derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas.* Traducción de Luis Islas García. México, 1944. 276 pp. (Col. Estudios Jurídicos).

CASTIELLO, JAIME, S. I.: *La formación mental. Contribución a la investigación experimental de la educación formal.* Traducción de Pedro Zuloaga. México, 1944. 250 páginas.

CLAUDEL, PAUL: *Vía Crucis.* México, 1944.

— — *La Anunciación.* Misterio en cuatro actos y un prólogo. Edición aumentada con una variante del acto cuarto para la escena. Traducción de Efraín González Luna. México, 1944. 318 pp.

JUNCO, ALFONSO: *Egregios.* México, 1944. 310 pp. (Colección de Estudios Biográficos).

KNOX, RONALD: *Los omnisabios.* Traducción de Pedro Zuloaga. México, 1944. 340 pp.

LIPPERT, PETER: *El hombre Job habla a su Dios.* Traducción de Pedro Zuloaga. México, 1944. 342 pp.
PEÑA, CARLOS HÉCTOR DE LA: *La novela moderna. Su sentido y su mensaje.* Ensayo de interpretación literario-filosófica. México, 1944. 192 pp.
SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ: *José Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria.* México, 1943. 356 pp. (Col. Estudios Filosóficos, I).
— — *Gaos en Mascarones. La crisis del Historicismo y otros ensayos.* México, 1945. 236 pp.
SARGENT, DANIEL: *Tomás Moro.* México, 1945. 322 pp. (Col. Estudios Biográficos).
VALLE-ARIZPE, ARTEMIO DE: *Jardinillo Seráfico.* México, 1944. 92 pp.
— — *Cuadros de México.* México, 1943. 440 pp.

* De la Librería Porrua Hnos. y Cía. Apartado 7990. Esquina Avda. Rep. Argentina y calle Justo Sierra. México, D. F.

CASO, ANTONIO: *El peligro del hombre.* México, Editorial Stylo, 1942. 164 pp.
— — *Principios de estética. Dramma per musica.* México, Editorial Porrua, 1944. 288 pp.
— — *Sociología.* 4.ª edic. México, Editorial Porrua, 1945. 414 pp.
GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *Ética.* México, Universidad Nacional de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1944. 318 pp.
LARROYO, FRANCISCO: *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada.* México, Ediciones Logos, 1941. 154 pp.
— — *Bases para una teoría dinámica de las ciencias.* Estudios de teorética de las ciencias. México, Ediciones Pallas, 1941. 88 pp.
— — *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo.* Misiva Francisco Romero, a propósito de su filosofía de la persona. México, Ediciones Logos, 1941. 130 pp.
— — *Los principios de la ética social.* Conceptos, axiología, vigencia y realización de la moralidad. México, Librería Porrua, 1943. 5.ª ed. 286 pp.
— — Y CEVALLOS, MIGUEL A.: *La lógica de la ciencia.* Con una propedéutica general de la filosofía. México, Edit. Porrua, 1945. 326 pp.
SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ, S. I.: *El sistema filosófico de Vasconcelos.* México, Editorial Polis, 1939. 208 pp.
ROBLES, OSWALDO: *Propedéutica filosófica.* (Curso de introducción general a la filosofía.) México, Librería Porrua, 1943. 222 pp.
VASCONCELOS, JOSÉ: *Ética.* 2.ª ed. Edic. Botas, 1939. 632 pp.
— — *Manual de filosofía.* México, Edic. Botas, 1940. 376 pp.
— — *Estética.* 3.ª ed. México, Edic. Botas, 1945. 652 pp.
— — *Lógica orgánica.* México, Edición de El Colegio Nacional, 1945. LXXII-372 pp.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (Méjico).
Al-An	Al-Andalus (M.).
Anal-STarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Sociedad Argentina de Criminología (BA).
	Anales de la Universidad de Barcelona (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
ArchPh	Archives de Phisolophie (París).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
FacBibl	Fascículos de Biblioteca (Ba).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvPro	Investigaciones y Progreso (M).
	Jurídicas y Sociales (BA).
JaSchWeizPhilGes	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellchaft.
KS	Kant-Studien (Leipzig).
	Mercurio Peruano (Lima).
	Monitor de la Educación Común (El) (BA).
Ort	Ortodoxia (BA).
PhJahrb	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
	Psicotecnia (Ma).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Lisboa).
	Revista de Psiquiatría y Criminología (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
	Revista de la Universidad de Oviedo.
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Moral (París).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoescolastica (Milán).
Schol	Scholastik (Valkenburg-Holanda).
	Sustancia (BA).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Nniv	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).